بدور الأهلة من

ربط المسائل بالأدلة

تأليف

السيد الكريم ذي الحسب الصميم الواجب له التكريم والتعظيم

مولانا الملك المفخم النواب سيد محمد

صديق حسن خان بهادر

نواب بهوپال المعظم فسح الله

في مدته وبارك في علومه



طبع في المطبع الشاهجهاني الكائن في بهوپال المحمية

بإدارة العبد الضعيف محمد عبد المجيد خان مدير

المطابع الرياستية في سنة ١٢٩٨ الهجرية

اہل سنت وجماعت حساب برگیری کشتی از خروار باشد واندکی از بسیار برآید از ان میان چون
تنہا سنت آشنایان را برشمری اقل اجیال وایسر اقبال ہمین گروہ سعادت پژوہ خواہد بود و
قلیل ما هم وقلیل من عبادي الشكور ہمانا درین دور پسین کہ ما درانیم از کار بستن باوامر ونواہی
کتاب عزیز جز اسمی نماندہ واز اعتصام بسنت مطہرہ جز رسمی باقی نیست تا منظور حق سبحانہ درین میان
چیست وبیشتر گرفتاران دام این فتنہ اہل علم اند وبیژہ مقلدہ ائمہ اربعہ ارجمند علیہم الرحمۃ کہ جز
اظہار خلاف وجدل کمالی دیگر حاصل ندارند وغیر از فکر حط وشکست یکدیگر کار وباری آخر نشناسند
الا من عصمہ اللہ حضور ساعت کبری سایہ گستر مفارق عالمیان ست وآثار قیامت عظمی ہمدوش
مقاصد زمانیان کار آگہی باید کہ درین طوفان بدعت شناوری سنت مطہرہ فرماید و بفہم پیوندی شاید کہ
درین آشوب ملت ہزیمت ہیچ از دست او آید آز خلاف این وآن بگسلد واز جدل من وتو نظر
بردارد با کتاب عزیز آشنا باشد وسنت پاک را شناسا لوم لائم چیست وطعن طاعن کدام ست

بیا ای عشق رسوائی جہانم کن کہ یکچندے — نصیحتہای بیدردان شنیدن آرزو دارم

وکیف کہ او سبحانہ وتعالی مصطفی را صلعم فرمود یا ايها النبي بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما
بلغت رسالته واز علم پیوندان کتاب پیمان بیان برگرفت وعہد عدم کتمان ستاند وگفت واذ
اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه سپس چنین ارشاد کرد ان الذين
يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم
اللاعنون ناچار علمای حق در صدع بحق ومحق باطل معذور اند ودر ابلاغ مراتب اتباع بخلق چہ نزدیک

وچہ دور مجبور رباعی

قرآن وحدیث مایہ خاطر ماست — پیرایہ جملہ باطن وظاہر ماست
من خطبہ سنتش بلب داشتہ ام — نقد سخنم سکہ پیغمبر ماست

ودر حدیث آمدہ لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة
واین را ترمذی از قرہ بن ایاس روایت کردہ وحسن صحیح گفتہ ابن المدینی فرماید هم اصحاب الحديث
واین بشارت پر بشارت دلیل ست بر آنکہ عصابہ سنت بر جملہ طوائف ظفریاب باشد وہمچنین در خبر
از معاویہ کہ گفت شنیدم نبی را صلعم می فرمود لا يزال من امتي امة قائمة بامر الله لا يضرهم

من خذ لهم حتى ياتي امر الله وهم على ذلك واين حديث متفق عليه بخاري ومسلم ست
پس خوشا حال سعادتمندی که ادلهٔ نیرهٔ قرآن وحدیث را که مصداق لیلها کنهارها ست برآرای
رای آرایان برگزینند واز اتبعه بودن با اہوای ہوا ہوایان که مصداق افرایت من اتخذ الهه
در ظاہر وباطن رہائی جویند رباعی

از علم حدیث دل اگر نتوان کرد | سودای سنن ز سر بدر نتوان کرد
با رای کسان عمر بسر میگردد | ضائع تر ازین عمر بسر نتوان کرد

وخنک چشم مآل اندیشی که خبر پر اثر انس رضی الله عنه را که بلفظ قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
مثل امتي مثل المطر لايدري اوله خير ام اخره نزد ترمذی ست پیش نظر داشته اسپ ہمت را
در میدان اتباع سنت جولان دہد رباعی

گفت آن بت تقلید قرین تو منم | غمگین منشین که ہمنشین تو منم
سنت گفتا که این چه اسلام بود | دلشاد نشین نقش نگین تو منم

وکیف که او سبحانه زنہار از احدی تقلید احدی از ایمه باتفاق ائمه نخواسته وانچه ازما طلب کرده
پیروئی ظواہر کتاب ونصوص سنت مستطاب ست پس بس چنانکه الا اني اوتيت القرآن ومثله
معه که نزد ابوداود ودارمی مرفوعا از مقدام بن معدیکرب مروی ست بران دلالت دارد وحدیث
جابر نزد مسلم بلفظ اما بعد فان خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه
وسلم وشر الامور محدثاتها وكل بدعة ضلالة مؤید اوست پس وای بر حال کسی که خیر حدیث
وخیر ہدی را گذاشته دست بدامن محدث وبدعت زند واز تمسک بسنت ویژه نزد فساد امت
که بران وعدهٔ اجر صد شهید آمده وبیهقی در کتاب الزہد بروایتش از حدیث ابن عباس پرداخته ممتنع گردد

تا شد ز خرد شگفتگی حاصل تو | شد سنگ ز بار رفته آب وگل تو
این حال نصیب ہیچ مقهور مباد | سررشتهٔ رای شد نفس در دل تو

بنا دعلی ذلک درین نامهٔ نامی وگرامی صحیفه که نامزد ست به **بدور الاهلة من ربط**
المسائل بالادلة نظر بر رفاه عام جادهٔ مطالب خاص پیمودم وخلیجی از سیل جرار برین حدائق
از ہار روان نمودم ودر مسائل مختلفه از عبادات ومعاملات باندازهٔ فرصت وقت وقدر فراغ مدت

بتمیز حق از باطل بکلک پرداختم رباعی

آن باده که در میکدهٔ تحقیق ست | مینا سبت کتاب سلسل بریق ست
قرآن وحدیث حجت خالص مات | شدیق نخستین زد و صدیق ست

والحمد لله ای فضل ثالث از برای رسالهٔ النهج المقبول من شرائع الرسول وکتاب عرف الجادی
من جنان هدی الهادی که درین زمان از خامهٔ شیوا بیان دانشمند سعادت پیوند کامگار نامدار
گرامی فرزند دلبند ابوالخیر میر نور الحسن خان کان الله له فی کل شان ریخته مستظهری برآورده ام احکام
عبادات ومسائل معاملات را با ایجاز عبارت وقصر اشارت در پیرایهٔ ابحاث فرو ریختم وچراغ انسی
عجبی از برای یاران حال واستقبال در بزم فقه سنت برافروختم رباعی

ای دشمن هدی احمدی پشت بپشت | جز باد خرد نباشدت اندر مشت
این شین تیغ رسول الله ام | من عاشق سنتم ترا خواهم کشت

نیمهٔ ماه ربیع الاول بود که نگارش این همایون نامه صورت آغاز بست ونزد انتصاف شهر جمادی الآخره
بعرض مدت سه ماه بلا کم وکاست غازهٔ انجام بر روی مالید ولله الحمد درین نسخه حکمی نیابی که دلیل از کتاب
وسنت همراه نداشته باشد ومسئلهٔ نه بینی که اصول شریعت حقه گواهش نبود سراپایش همه باز بستهٔ نصوص
صحیحهٔ ثابته واصول موصلهٔ فقه حدیث ست وتمامهٔ آن از بای بسم الله تا تای تمت دست در آغوش
ادلهٔ نیرهٔ کتاب وسنت هرگز از باد صحرای رای دران آسیبی نه بینی ودانهٔ از خرمن تقلید در کشتش نه چینی

چو غلام آفتابم همه از آفتاب گویم | نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم

واین نیست مگر از برکات دراست کتاب سماوی وسنت نبوی وحسنات مزاولت دواوین حدیث مصطفوی

هو الغفور ز جوشش شراب می شنوم | صریر باب بهشت از رباب می شنوم
تفاوت ست میان شنیدن من و تو | تو بستن در و من فتح باب می شنوم
صدای شهپر جبریل عشق هر ساعت | ز جنبش دل پر اضطراب می شنوم

وبالجمله تصویر این هیولی از هیچو من ناتوان خاطر پریشان درین دور آخر زمان که با هزار فتنه همقرین ست
ودرین هنگام ذهاب علم وغلبهٔ جهل که مکائد ابلیس لعین هر فرد بشر را در کمین جز لطف صرف ومهر فقط
وعطف محض وکرم قح ورحمت بحت رب العالمین دیگر چه میتواند شد ورنه من بی مایه کجا وجمع این سرمایه از کجا

سبحان چشم که میزند قدح جنون دل تنگ ما — که هزار سیکده میدود بر کاب گردش رنگ ما
بحضور زاویهٔ عدم زده ایم بر در عافیت — که ز منت نفس کسی نگداز د آتش سنگ ما
کسی از طبیعت منفعل بکدام شکوه طرف شود — نفس آبشار عرق مکن ز حدیث غیرت جنگ ما

الحاصل انچه درین کتاب بزبان خامه سپرده آمده همه عصارهٔ قرآن و حدیث ست از تقلیدات اقوال رجال و تفریعات قیل و قال دران اثری و عینی نیست و هرچه نگاشته بنان صدق بنیان گردیده همه ثمرهٔ شجرهٔ جد و اجتهاد در فهم کتاب و سنت ست از آلایش رای و هوای ما و شما دران ریبی و شینی نه

دل تقلید پیوند آتش افسرده را ماند — دماغ ساکت از سنت چراغ مرده را ماند

و از انجاکه بنا راین کاخ بلند از براهین کتاب و حدیث ارجمند ست ناگزیر شد از انکه در آغاز این تالیف داستانی لطیف از حقیقت اجتهاد و تقلید بعنوان مقدمة الکتاب گفته آید و غبار این بیابان از دامن خاطر سنت پیوستگان شسته شود

تا خاطرت ز عسلم سنن بید ماغ شد — چندان نشست رای که بر سینه داغ شد

و اقل فوائد این تمهید آنست که ناظر خبیر مناظر این صحیفه را در کار بستن باتباع ادله ترددی بخاطر راه نیابد و تفریعی از فقه رای راهزن جادهٔ اعتصامش نگردد

جماعه که ز تاثیر فقه در جوش اند — بمرگ رای خرد پروران سیه پوش اند
خلاف زمرهٔ سنت که از ازل بثواب — بهر چه بشر خویشتن فراموش اند

مقدمه در بیان حقیقت تقلید و اجتهاد و انچه بدان نزدیک ست **فصل** تقلید نزد اهل لغت ماخوذ از قلاده ست که انسانی غیر خود را بدان مقلد سازد و تقلید بدی که میگویند از همین جاست گویا مقلد این حکم را که دران تقلید مجتهدی کرده قلادهٔ گردن آن مجتهد ساخته و در اصطلاح کار کردن ست بسخن غیر بغیر حجت و خارج شد باین قید عمل بقول رسول خدا صلعم و عمل باجماع نزد کسیکه قائل بحجیت اوست و عمل عامی بقول مفتی و عمل قاضی بشهادت شهود عدول که برین همه ادله کتاب و سنت دال ست و اجماع واقع و همچنین خارج ست از تقلید قبول روایت رواة بنا بر دلالت دلیل بر وجوب قبول و وجوب عمل بر روایت و نیز روایت قول راوی نیست بلکه قول مروی عنه ست و هو رسول الله صلعم و ابن همام در تحریر گفته تقلید عمل ست بقول کسیکه قولش یکی از حجتها نیست بلا حجت و این حد احسن

زحد سابق ست و قفال گفته تقلید پذیرفتن قول قائل ست و تو نمیدانی که از کجا گفته و شیخ ابو حامد
و استاذ ابو منصور گویند تقلید قبول رای کسی ست که حجت از برای او قائم نیست بلا حجت و هر که
نصیبی از علم و حظی از فهم دارد میداند که تکالیف ثابته در کتاب و سنت لازم هر عاقل بالغ ست
هیچکی هر که باشد از دائرهٔ لزوم این تکالیف بیرون نمی تواند رفت مگر آنکس که دلیل تخصیصش کند
و تکالیف ضروریه نسبت بجمیع تکلیفات اقل قلیل و اندر نادر ست و آنچه بسیار ست تکالیف ظنیه ست
استاذ ابو اسحق گفته بر منع تقلید در اصول دین اجماع اهل علم از اهل حق و غیرهم ست و ابن القطان
گوید خلافی در امتناع تقلید در توحید معلوم ندارم و ابن سمعانی حکایتش از جمیع متکلمین و طائفهٔ از
فقهاء کرده و امام الحرمین در کتاب شامل گفته جز حنابله قائل بتقلید در اصول نیست و اسفراینی
گفته مخالف نیند دران مگر اهل ظاهر و ابن حاجب جز عنبری از دیگری حکایت خلاف دران نموده
و در محصول از فقهاء کثیر حکایتش کرده و مذهب جمهور خروج مسائل اصول دین و اصول فقه از
دائرهٔ تقلیدات ست و دلیل ایشان آنست که امت مجمع ست بر وجوب معرفت او سبحانه و این
معرفت بتقلید دست بهم نمیدهد زیرا که نزد مقلد جز اخذ بقول مقلَّد دگر هیچ نیست و نمیداند که قول
آن مقلَّد صواب ست یا خطا و در فروع از برای غیر مجتهد جائز داشته اند لیکن حق آنست که ناجائز ست
و باین رفته اند جمهور قرافی گفته مذهب مالک و جمهور علماء وجوب اجتهاد و ابطال تقلید ست و ابن حزم
ادعاء اجماع بر نهی از تقلید کرده و دانیش از مالک و ابی حنیفه و شافعی نموده و شوکانی رح در قول
مفید نصوص ائمهٔ اربعه که مصرح بنهی از تقلید ست ذکر فرموده حاصل آنکه منع از تقلید اگر اجماع نباشد
باری مذهب جمهور ست و هو الحق و هر که در حکایت منع از ان اقتصار بر معتزله کرده وی از اقوال اهل علم
درین مسئله کما ینبغی بحث نکرده و وجوب تقلید مطلقا محکی از بعض حشویه ست و اینان نظر را حرام گردانند
گویا بر جهل خود قانع نشده بایجاب جهل بر غیر خود رفته اند چه تقلید نزد جمهور اهل علم جهل ست نه علم و
جمعی بتفصیل قائل شده و گفته که بر عامی واجب و بر مجتهد حرام ست و بسیاری از اتباع ائمهٔ اربعه بهمین
جانب رفته اند و این اتباع ائمه که قائل باین سخن اند مقر اند بر انفس خود بمقلد بودن و معتبر در خلاف
قول مجتهدین ست نه قول مقلدین و هر که می گوید که حجت این اقوال اجماع ست بعدم انکار بر تقلید عطا مرادش
اگر اجماع صحابه ست پس لفظ تقلید تا عهد ایشان نرسیده تا بجائی گفتند چه رسد بجمیع تابعین هرگز لفظ

تقلید نشنیده اند و نه این محدث در ایشان ظاهر گشته بلکه مقصرین در زمن صحابه و تابعین سوال مسئله
پیش آمده از عالم میکردند و آن عالم در جواب ایشان روایت نصی از کتاب و سنت می نمود و این
تقلید نباشد بلکه از باب طلب حکم خدا در مسئله و از وادی سوال از حجت شرعیه ست و مقلد کسی ست که
عمل برای غیر بغیر مطالبه حجت میکند نه بر روایت و اگر مرادش اجماع ائمه اربعه ست پس معلوم ست که
هر چهار امام از تقلید خود و غیر خود نهی کرده اند و هر که در عصر ایشان بود دلم یزل [illegible]
و اگر مراد اجماع مقلدین [illegible] ست پس معلوم ست که خلاف مقلدین معتبر نیست تا بانعقاد اجماع
بقول این مساکین چه رسد و اگر مراد اجماع غیر مقلدین ست پس آنهم ممنوع ست زیرا که همواره اهل علم
در هر عصر منکر تقلید بوده اند و این بر ماهر عارف باقوال اهل علم [illegible]
اشتغال بجوابش زبید نیاورده تا بوجوبش چه رسد چنانکه علامه شوکانی در ادب الطلب بایضاحش
پرداخته و آنکه فهم مقصرین از برای نصوص شرع مستبعد داشته و این قصور فهم و بعد ادراک را مسوغ
تقلید دانسته اند پس چنین نیست بلکه اینجا میان تقلید و اجتهاد واسطه هست که آن پرسیدن جاهل از
عالم از شرع در امور پیش آینده باشد نه پرسیدن از رای بحت و اجتهاد محض او و بر این بود عمل مقصرین
صحابه و تابعین و تبع ایشان و هر چه اهل این قرون ثلثه فاضله را گنجایش کرد اگر پس آیندگان ایشان را
نگنجد فلا وسع الله علیهم زرکشی در بحر از مزنی نقل کرده که هر که حکم بتقلید کند او را می باید گفت حجتی میداری
اگر گوید دارم خودش ابطال تقلید کرد زیرا که موجبش نزد وی این حجت ست نه تقلید و اگر گوید ندارم
و ندانم می باید گفت که چون حجت ندانی و نداری پس اراقت این همه دماء و اباحت این همه فروج و
اموال چراست حالانکه او تعالی این اراقت و اباحت را بدون حجت حرام ساخته اگر گوید که من اصابت
خود میدانم گو حجت نشناخته باشم زیرا که معلم من از کبار علماء ست پس می باید گفت که تقلید معلم معلم تو
اولی تر از تقلید معلم تست چه وی قائل بحجتی ست که از معلم تو مخفی ست چنانکه معلم تو قائل بحجتی شده که
بر تو مخفی ست اگر گفت آری پس تارک تقلید معلم خود شد و بتقلید معلم معلم رفت همچنین تا آنکه این سلسله
بیکی از علماء صحابه منتهی گردد و اگر ابا کند نقض قول خود کرده باشد و گفته آید که تقلید کم علم روا داری و
تقلید کثیر العلم جائز نمیداری این چیست با آنکه آنحضرت صلعم از زلهٔ عالم تحذیر کرده و ابن مسعود گفته
لا یقلدن احدکم دینه رجلا ان آمن آمن وان کفر کفر فانه لا اسوة فی الشر انتهی و ازین باب ست قول شافعی

وما انا الا من غزية ان غوت * غويت وان ترشد غزية ارشد

و در تتمه این کلام مزنی می توان گفت که چون انتها سلسله بعالمی از صحابه شد می باید گفت که این
صحابی علم خود از اعلم بشر که فرستاده خدا بسوی عباد و معصوم از خطا در همه اقوال و افعال و اصدار
و ایراد اوست فرا گرفته پس تقلید وی اولی تر از تقلید صحابی باشد زیرا که انچه باین صحابی از اعلم بشر رسیده
شعبه از شعب علوم اوست و خود از عصمت هیچ بهره ندارد و حق تعالی قول و فعل او را بر
احدی از مردم حجت نساخته و رأی مجتهد نزد عدم دلیل اگر رخصت ست از برای مجتهد ست
بلا خلاف دیگری را در هیچ حال بدان کار بند شدن جائز نیست و هر که مدعی جواز باشد دلیل
آرد و لا محاله از اتیان دلیل عاجز شود و چون از آوردن برهان بعجز گرائید تقلید باطل شد
زیرا که تقلید عبارت بود از عمل برای غیر بدون حجت **فصل** اجتهاد در لغت ماخوذ از جهد بمعنی
مشقت و طاقت ست پس مختص باشد بانچه دران مشقت بود و هر چه بی مشقت باشد ازان خارج
رازی در محصول گفته اجتهاد در لغت عبارت ست از استفراغ وسع در هر کار که باشد چنانکه
گویند که در برداشتن بار گران کوشش بسیار بکار آورد و نگویند که در حمل نواة استفراغ وسع کرد
و در عرف فقها استفراغ وسع در نظر ست در انچه ملامتی در استفراغ وسع لاحقش نگردد و این ست
راو مسائل فروع و از ینجاست که این مسائل را مسائل اجتهاد نامند و ناظر را در ین مسئله مجتهد خوانند
و حال اصول اینچنین نیست انتهی و تحقیق حق درین مسئله در کتاب ارشاد الفحول و ادب الطلب و حصول
المامول با شروط اجتهاد و ذکر قول راجح اندرین باب با بیان مراتب مجتهدین و هر چه محتاج الیه هر واحد
از اهل اجتهاد ست بر وجه غیر مسبوق الیه مذکور ست و مسئله مصیب و مخطی بودن هر مجتهد مختص بمسائل
شرعیه ست نه بعقلیه و خود عقل ادران مدخلی نیست و اشعری و باقلانی و جمهور بآن رفته اند که مسائل
شرعیه دو گونه ست یکی آنست که قطعی معلوم بضرورت دینیه باشد همچو نماز پنجگانه و روزه ماه رمضان
و تحریم زنا و شرب خمر درین قسم هر مجتهد مصیب نیست بلکه حق دران واحد ست هر که موافق آن افتاد
مصیب شد و هر که مخطی گردید وی معذور نیست بلکه آثم ست و اگر دران مسئله دلیلی قاطع ست و مسئله
از ضروریات شرع نیست میتوان گفت که مخطی آثم ست یا مخطی آثم نیست دیگر آن مسائل شرعیه ست
که دران دلیلی قاطع نبوده ست اینجا مذهب اکثرین آنست که هر مجتهد مصیب ست و حکاه الماوردی

والرویانی عن الاکثرین ومذهب ابو حنیفه وشافعی ومالک واکثر فقهاء آنست که حق درینجا در یکی از
اقوال ست وآن قول نزد ما متعین نیست اگر متعین ست نزد او سبحانه ست زیرا که محال ست که شئ واحد
در زمان واحد از برای شخص واحد حلال وحرام باشد وسخن درین مسئله دراز ست واقوال مصنفین درین
مسئله در ارشاد الفحول مذکور وهر طائفه از برای قول خود [illegible]
ولکن درینجا دلیلی ست که برفع نزاع وایضاح حق می پردازد وبعد از این ترددی از برای متردد
ودیبی از برای مرتاب باقی نمی ماند وآن دلیل حدیث عمرو بن العاص وابی هریره ست مرفوعا نزد
بخاری ومسلم وغیرهما بلفظ اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حکم فاجتهد ثم
اخطا فله اجر ودرین حدیث دلالت روشن ست برآنکه مجتهد مصیب را دو اجر ست ومجتهد مخطی را یک اجر
واو را مخطی نام کرده ویک اجر از برای او مقرر گردانیده پس مخالف حق بعد از اجتهاد مخطی ماجور ست
واین حدیث راد ست بر کسیکه او را مصیب میگوید وهمچنین رد می کند بر هر که او را آثم میخواند واین سند
بین ودفع ظاهر ست وحاکم ودارقطنی اخراجش از حدیث عقبه بن عامر وابی هریره وابن عمرو باین لفظ
کرده اند اذا اجتهد الحاکم فاخطا فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور حاکم گفته صحیح الاسناد
ودر سندش فرج بن فضاله ضعیف ست لیکن ابن لهیعه متابعت او بغیر این لفظ کرده واحمد از حدیث
عمرو بن العاص روایتش باین لفظ نموده ان اصبت فلک عشرة اجور وان انت اجتهدت فاخطات
فلک حسنة واسنادش ضعیف ست وقول باولویت تقلید حی مبنی بر جواز تقلید ست وگذشت که تقلید
جائز نیست وجماعتی تقلید امام معین واجب گردانیده وکیا هراسی بترجیح این قول پرداخته وجماعتی
دیگر گفته واجب نیست وابن برهان ونووی همین قول را ترجیح داده اند ویا لله العجب من عالم
ینسب الی العلم یحکم باولویة التقلید المعین جزافا بلا برهان من عقل ولا شرع وعجب تر ازین
حکم قول بایجاب تقلید شخصی ست باآنکه این ایجاب جز تقول بر خدا بانچه نگفته چیزی دیگر نیست بلکه از
باب ایجاب بدعتی ست که در عصر صحابه وعصر تابعین واتباع ایشان نبود وشگفت تر از همه عجائب قول
ابن منیر ست که دلیل مقتضی التزام مذهب معین ست بعد از ائمه اربعه نه قبل از ایشان آی کاش
معلوم میشد که آن دلیل چیست حال آنکه او تعالی ادله شرع را از چنین دلیل وعلماء دین را از مجتهدین
از قول بچنین تفصیل علیل صیانت فرموده ودامن اسلام را از غبار اینچنین ظنون فاسده پاک وصاف

دانسته شاید این سخن از بعض مقلدہ ست که آنرا ابن منیر بدون حجت نیره دلیل گمان کرده واگر گیرند که این تقلید مشوم قربتی از قرب شرعیه وطاعتی از طاعات آلهی ست تاهم مجرد نیت قبل از عمل موجب لزومش از برای ناوی ومقتضی تحریم انتقالش ازان نیست تا بالتزامش در اصح الاقوال چه رسد حاصل آنکه اینهمه مسائل باسرها از صحرای تخبط در بیع و تجری بر شریعت مطهره ست نسبت چیزیکه از شریعت نیست بلکه نسبت بانچه معاند ومضاد شریعت ست وجماعتی بسوئی تفصیل رفته وگفته اگر عمل بمسئله کرده ست انتقال جائز نیست واگر نکرده ست جائز ست ونزد بعض اگر بعد از حدوث حادثه که دران تقلید نموده عمل کرده ست انتقال ناجائز باشد ورنه جائز ست واین مختار امام الحرمین جوینی ست وگفته اند اگر بر ظنش غالب شود که مذهب غیر امام او درین مسئله اقوی از مذهب امام اوست جائز باشد ورنه ناجائز واین قول قدوری حنفی ست ونزد بعض اگر منتقل الیه ناقض حکم باشد انتقال جائز نبود ورنه جائز باشد واین مختار ابن عبد السلام ست وگفته اند جائز ست بشرط انشراح صدر وعدم قصد تلاعب وبشرط آنکه ناقض چیزی که بدان بروی حکم کرده اند نباشد واین مختار ابن دقیق العید ست ودعوی ابن حاجب وآمدی آنست که قبل از عمل جائز ست نه بعد از عمل بالاتفاق شوکانی فرموده وکل هذه الاقوال علی فرض جواز التقلید لا دلیل علیها لکنها اقل مفسدة ومخالفة للحق من ایجاب التقلید وتحریم الانتقال بمجرد النیة وفی الشرح یاد انتهی وامّا تبعض اجتهاد پس اهل علم دران مختلف اند جماعتی بسوئی تجزی رفته وصفی هندی نسبتش بسوی اکثرین کرده وابن دقیق العید گفته هو المختار زیرا که گاهی تمکن عنایت ببابی از ابواب فقهیه دست بهم میدهد تا آنکه معرفت بماخذ احکام آن باب حاصل میشود وچون معرفت بماخذ حاصل شد اجتهاد دران باب ممکن گشت ودیگران بجانب منع تبعض رفته اند حجت طائفهٔ اولی آنست که اگر تجزی جائز نباشد لازم آید که مجتهد عالم بجمیع مسائل باشد ولازم منتفی ست چه بسیاری از مجتهدین چنان نبوده اند که از ایشان سوال رفت وجواب ندادند وبعض در بعض مسائل پاسخ دادند ودر باقی خاموش ماندند باآنکه بلا خلاف مجتهد اند وحجت طائفهٔ اخری آنست که بهرچه تقدیر جهل مجتهد کنند تعلقش بحکم مفروض جائز ست وظن عدم مانع غیر حاصل وجوابش آنست که مفروض حصول جمیع متعلقات این مسئله ست واین جواب مردود ست بمنع حصول چیزیکه مجتهد درین مسئله نه در غیر آن محتاج بسوی اوست چه هر کرا قدرت بر اجتهاد

در بعض مسائل نباشد وی قادر بر بعض دیگر هم نباشد و اکثر علوم اجتهاد چنانست که بعض آن تعلق ببعض دیگر دارد و یکی آخذ حجزهٔ دیگرست و لاسیما هرچه را از علوم مرجع بسوی ثبوت ملکه باشد که چون این ملکه تمام گردد قدرت بر اجتهاد در جمیع مسائل حاصل شود و اگر این ملکه ناقص ست قدرت بر اجتهاد در هیچ شی نباشد و خود ش بر نفس خویش بنا بر این تقصیر وثوق نکند و نه غیر او بر وی بنا بر تقصیر مذکور وثوق می تواند کرد و اگر بعض مقصرین مدعی آن شوند که وی در یک مسئله مجتهد ست نه در مسئلهٔ دیگر پس بطلان این دعوی باین طریق میتواند شد که مجتهد مطلق با وی بحث برخیزد و مساٰلک و مآخذ که این مجتهد متبعض تعقل آن ندارد بر وی ایراد نماید و مقلد را سلیقهٔ شناخت کامل از مجتهدین و معرفت ناقص از ایشان کجا بلکه درین باب مستردی از کسی ست که او ادراک نقص و کمال دارد و این مقلد را انکشاف نقص مقلد اگر باخبار کدام مخبر مجتهد ست پس این مقلد معترف ست بنفس خود که اخبار اوش صحیح بود و اگر این انکشاف نقص بخبر کسی ست که مخبر بکمال و اجتهاد خود نیست پس این مقلد مسکین در حیرت او متبعض چه خود ش غیر متاهل ترجیح در اخبار متعارضه از هیچ امور ست که جز متاهلین دیگری آنرا نمی شناسد و شک نیست که منهج واضح و منهج آمن آنست که علائق تقلید را از گردن خود قطع نماید و او تعالی در بیان مسؤل اهل علم از حکم او سبحانه در هرچه پیش آید و در هر عبادت و معاملت که حاجت بدان خواند سعت تام نهاده

مصلحت دید من آنست که یاران همه کار
بگذارند و سر طرهٔ یاری گیرند

و هیچ حاجت بآن نیست که کار بر مے بیت اعلمیت و افضلیت نهد زیرا که درین امر شکی نیست که معاصرین امام این مقلد و در عصر ما قبل امامش کسی بوده ست که اعلم و افضل ~~از امام این مسکین ست~~ و همچنین تا آنکه انتها امر بامام اول پیوندد و کدام امام اول که حق تعالی او را برسالت خویش برگزیده و بر وی کتاب خود فرود آورده و او را حکم فرموده که انچه بر تو فرستاده ایم بیانش بمردم بکن و کیف که جناب نبوت منتهای کمالات و منشا فضائل و معدن فواضل ست پس چرا از کتاب خدا که بر وی نازل گشته و از سنت مطهره که آنرا از نزد خدا آورده اخذ دین خود نکنند ......

فرستادهٔ خاص پروردگار
رسانندهٔ حجت استوار

و چون یکی کاری کرد و وی نزد خود مقلد عالمی از علما ست انتسابش بسوی آن عالم جز بمسوغ شرع جائز نباشد چه اگر موافق دلیل ست این عمل او را مجزی ست و حق تعالی از وی قبولش نماید و اگر

مخالفت دلیل ست باعتبار رتبی ارزد و در غیر هیچ حکم نیست خواه مجتهد فسق کرده یا نکرده و خواه از رای
رجوع نموده یا نموده و خواه آن فعل را ثمره مستدام باشد یا نباشد و نتوان گفت که مقلد را در شیخال
سخت مشقت می افتد زیرا که وی خود جان خود را در آنچه لقی بایست در آورده گناه دیگری چیست
فعلی نفسها براقش جنی و در قبول روایت اعتبار بصدق و ضبط راوی ست خواه مرده باشد
یا زنده و مجتهد بود یا مقلد در روایت یا رای واحدی از اهل علم نگفته که روایت از میت مقبول نیست
و چون تقلید لازم حال هیچکی از مسلمانان نیست پس عدول در عبادت و معاملت و عقیدت بسوی
نص صریح و عموم شامل از کتاب عزیز و سنت مطهره و عمل باین هر دو اصل اصیل و برهان جلیل بسند
طلب ناسخ و مخصص لازم نیست چنانکه در تقلید مجتهدین لازم نباشد و در محض رای که مقلد بآخذ آن
می پردازد هیچ زیادت سهولت یا ظهور بر آنچه در نصوص روایت ست نیست تا آنکه استبدال ادنی
بآنچه که خیر ست بکند و آنکه گویند که مقلد عمل بآخر قولین و اقوی احتمالین فرماید پس حال آخر قولین آنست
که مقلد آنرا باین طریق میتواند شناخت که قول مذکور در کتاب متاخر امام باشد ورنه کتاب اول او
مشتمل بر همان قول نخستین اوست یا بتصریح امام دریابد که یکی ازین هر دو قول متاخر ست و آخر
متقدم و اما اقوی احتمالین پس خود راهی بسوی معرفتش نباشد زیرا که قوت اقوی دو احتمال محتاج
علمی ست که نزد مقلد موجود نیست آری اگر امامش تصریح کند بآنکه احد الاحتمالین اقوی یا اصح از
دیگر ست یا کسی که قدرت بر معرفت اقوی دارد این مقلد را بدان خبر دهد عمل باقوی الاحتمالین
مستقیم میتواند شد و دونه خرط القتاد و نتوان گفت که مقلد را تمکن از نمیعنی باسبابی که شناسامی
آنست حاصل میتواند شد همچو معرفت قوت بعض مفاهیم بر بعض چه درین هنگام که او را شناخت
قوت بعض مدارک بر بعض حاصل گشته وی درین حکم که باین سبب بدان متوصل گشته خود مقلد نی
نمانده و همچنین تخریج را نوع مستقل بغائر قیاس گردانیدن مجرد دعوی بلا برهان ست زیرا که تخریج
نزد ایشان عبارت ازان ست که مقلد بشناسد که میان این دو مسئله هیچ فرق نیست و بر یکے
ازان هر دو مسئله مجتهد نص کرده و بر دیگر نکرده پس مقلد حکم این مسئله دیگر همچو حکم آن مسئله دیگر که
منصوص علیه مجتهد بود میسازد و درینجا می باید گفت که این مقلد مسکین را معرفت عدم فرق میان
این هر دو مسئله از کجا حاصل شده زیرا که این معرفت راجع بعلمی ست که از علم او نیست و بر تقدیر یکه

وی عارف ست بدلالت خطاب و ساقط خطاب را از ماخوذ به باز می شناسد و باین شناخت
یک مسئله را با مسئلهٔ دیگر پیوند میدهد پس این همان قیاس ست بعینه و اگر زاعمی زعم کند که قیاس نیست
پس بفرماید که باری این الحاق چیست حالانکه عدم جواز تقلید در مسائل واضحهٔ صریحه معلوم ست
پس عدم جوازش در مثل این مسائل چنانکه گفته اند که نه قول مخرج ست و نه قول مخرج له اولی تر باشد
و بر تقدیر احتمال انمعنی که قول یکی از این هر دو لا علی التعیین باشد معلوم ست که احدهما مقلد ست
و تقلید مقلد بالاجماع جائز نیست و بالجملة فهذه ظلمات بعضها فوق بعض و توسیع لدائرة
التقليد المنهي عنه بالكتاب والسنة و شک نیست که عارف اصل و فرع و علت و حکم
کما ینبغی کسی ست که مجتهد مطلق باشد و هر که مقلد ست معرفتش باین امور دعوی مجرد ست چه اصالت
اصل و فرعیت فرع و علیت علت مستمد از علومی ست که مقلد بیچاره هرگز آشنای آن نبوده ست
و نمیداند که این چه چیزها ست تا بفهم آن بوجهی از وجوه چه رسد باز آن مسکین عریض الوساده را
وقوف بر محل تعارض از کجا باشد تا بسوی جمع نزد امکانش یا بسوی ترجیح نزد عدم امکان جمع برگردد
زیرا که مقتدر برین کار و بار بر وجه صحت همانست که اقتدار بر جمع و ترجیح نزد تعارض ادله حاصل
دارد و گرفتیم که وی باین مرتبه رسیده و دو احتمال این مذکور گشته پس مجتهد خواهد بود نه مقلد
فما له وللاشتغال بكلام مجتهد مثله

كتاب الطهارة

حق استصحاب برارت اصلیه و اصالت طهارت آنست که هر که زعم نجاست عینی از اعیان کند
مطالب شود بدلیل اگر ناهض گردد چنانکه در نجاست بول و غائط آدمی و روثه ست پس این دلیل
حجت باشد و اگر عاجز گردد از آوردن دلیل یا چیزی بیارد که حجت بدان نمی استد پس واجب برما
وقوف بر مقتضای اصل و برارت ست و از ینجا شناخته باشی که استدلال بمفهوم حدیث جابر و براء
بلفظ لا باس ببول ما اکل لحمه بر نجاست بول مالا یوکل لحمه در نحو قیام حجت نیست چه درین حدیث
وضاعین کذابین اند و حدیث براء بلفظ ما اکل لحمه فلا باس ببوله اگر بصحت رسد غیر دال باشد
بر محل نزاع و استدلال قائلین نجاست ابوال و ازبال بر عموم بحدیث انه کان لا یستنزه من البول

وحدیث استنزهوا من البول غیر منتهض ست اگرچه این احادیث ثابت اند زیراکه مخصص اند بر تقدیر
عموم ومقید اند بر تقدیر اطلاق چه در صحیح بلفظ من بوله ثابت شده وباز این دلیل اخص از دعوی ست
زیراکه در بارهٔ بول ست نه در بارهٔ زبل وبالجمله جملهٔ ادلهٔ قائلین طهارت شئی خارج از سبیلین ماکول اللحم
دال بر همان اصل ست که ذکرش رفت واین منافی طهارت شئی خارج از هردو سبیل غیر ماکول اللحم نیست
ودر نجاست منی آدمی دلیلی نیامده وشستن آنحضرت جامهٔ خود از منی نه بنا بر نجاست بود بلکه بمجرد
استقذار بلکه بمجرد ازالهٔ درن از جامه سبب غسل میتواند شد ودر حدیث عایشه نزد مسلم فرک منی از
ثوب نبوی در حالت نماز آمده پس اگر منی نجس می بود ناگزیر جبریل وحی می آورد چنانکه در نجاست نعل
که دران نماز گذارده وحی فرود آمد آری دلیل صحیح بر وجوب غسل مذی وودی قائم شده واین مفید
نجاست این هردوست ولیکن مجرد نضح بر جامه رافع نجاست اوست ودرینجا نمی توان گفت که
غسلش بنا بر استقذار بود زیراکه مجرد آب پاشی مزیل عین مذی نباشد چنانکه غسل مزیل اوست وازینجا
ظاهر شد که نضح واجب ست ومذی نجس لکن در تطهیرش تخفیف کرده شد وهمچنین دلیلی بر نجاست بول
ورجیع جلاله نیامده وانچه آمده نهی از اکل جلاله وشرب لبن اوست تا آنکه حبس کرده شود واین نهی
مستلزم نجاست رجیع وبول جلاله نیست والحاقش بقیاس بر اکل وشرب صحیح نباشد چه حکم در اصل
تحریم اکل وشرب ست وحکم در فرع نجاست واین هردو حکم باهم مختلف اند وقیاس عبارتست از اثبات
مثل حکم اصل در فرع ست آری اگر عین آنچیز که جلاله خورده برآید آنرا حکم اصل باشد بنا بر بقاء عین
واگر خروجش بعد از استحالهٔ آن عین بسوی صفت دیگر باشد تا آنکه از لون وریح وطعم هیچ نمانده پس وجهی
از برای حکم بنجاستش نیست نه از نص ونه از قیاس ونه از رای صحیح ودر نجاست مسکر دلیلی که صالح
تمسک باشد نیامده ومراد برجس در آیهٔ خمر نه نجس ست بلکه حرام چنانکه سیاق آیه مفید اوست وهمچنین
در آیهٔ میته مراد برجس حرام باشد نه نجس حالانکه بعض اهل علم انکار ورود لفظ رجس بمعنی نجس کرده اند و
لفظ رکس را که در بارهٔ روثه بمعنی رجس آمده مجاز قرار داده باآنکه در آیهٔ اولی مانعی از حمل رجس بمعنی
نجس نیست وآن اقتران خمرست بمیسر وانصاب وازلام چه این چیزها باجماع طاهرست واستدلال بر
نجاست خمر بحدیث شستن آوندهای اهل کتاب که دران باده نوشند وخوک بپزند کما ینبغی نیست
چه مراد بغسل آنیهٔ مذکوره ازالهٔ اثر چیزی ست که اکل وشرب آن حرام ست ومیان تحریم ونجاست

ملازمتی نیست و جمله طرق این حدیث دال بران ست که نهی از اکل و شرب اندران آنیه ست بنابر قطع
تحریم خمر و خنزیر و حدیث جابر نزد احمد و ابوداود بلفظ کنا نغزو مع رسول الله صلعم فنصیب
من آنیة المشرکین و اسقیتهم فنستمتع بها فلا یعیب ذلک علیهم و حدیث انس
ان یهودیا دعا النبی صلعم الی خبز شعیر و اهالة سنخة فاجابه مؤید اوست و حدیث ولوغ کلب
دال بر نجاست تمام کلب از لحم و دم و شعر و عرق نیست بلکه این حکم فقط مختص بولوغ اوست
و الحاقش بقیاس بر ولوغ سخت بعید ست و اسیما حدیث ابن عمر که نزد ابوداود و غیره بلفظ کانت
الکلاب تبول فی المسجد و تقبل و تدبر زمان رسول الله صلی الله علیه و سلم فلم یکونوا یرشون
شیئا آمده و اگرچه لفظ تبول را بخاری اخراج نکرده و لکن اسمعیلی در روایت ابراهیم بن معقل از بخاری
زیادت این لفظ آورده و این مقوی اقتصار بر مفاد حدیث ولوغ ست و حکمت شارع ما را معلوم نیست
و واجب بر ما عمل بدلول علیه نصوص ست گو حکمت حکم متعقل ما نباشد و دال ست بران ایجاب تسبیع
و تتریب در ولوغ کلب چه مخالف چیزیست که در غسل سائر نجاسات آمده و این مؤید اختصاص بحکمت
غیر متعقله ست همچنین استدلال بر نجاست خنزیر بلفظ رجس کما ینبغی نیست چه مراد برجس چنانکه گذشت
حرام ست نه نجس و ورود آیه در تحریم اکل ست نه در نجاست و میان تحریم و نجاست تلازم نیست
بسیارست که یک شئی حرام باشد و طاهر می بود چنانکه در حرمت علیکم امهاتکم و نحو آن بوده ست
و همین ست حال استدلال بغسل آنیه اهل کتاب که دران خوک پزند که آن بنابر تحریم اکل و شرب ست
نه بنابر نجاست و این حکم دیگر ست مقصود شارع نیست و اگر تنزلا بتقدیر احتمال رویم محتمل از برای
احتجاج در محل نزاع منتهض نباشد و در آیه انما المشرکون نجس اگرچه تصریح بنجس بودن کفار ست
و لکن با دله دیگر این نجاست حکمی ست نه حسی و آن نجاست که چون صحابه نزد انزال وفد ثقیف در مسجد
گفتند که ایشان را بمسجد فرود می آری با آنکه پلید اند فرمود لیس علی الارض من انجاس القوم شیء
انما انجاس القوم علی انفسهم و در صحیح امر نبوی باصحاب بشرب و توضی از مزادهٔ مشرکه ثابت شده
و خود ش طعام مشرکین خورده و وطی مشرکات مسبیات قبل از اسلام آوردن آنان و جز آن جائز داشته
و در خصوص اهل کتاب حل طعام شان و حل نکاح زنان آنان در قرآن وارد گشته و آنچه از بهیمه زنده
قطع کنند خوردنش حرام باشد اما آنکه آن مقطوع نجس ست پس در حدیث ما قطع من البهیمة و هي

له رواه الاسمعیلی و ابو نعیم والبیهقی ۱۲

حیة فهو میتة دلالتی بر نجاستش نیست چه تحریم میتة مستلزم نجاست مردار نباشد و در آیه که
میته را رجس گفته مراد بدان چنانکه گذشت نجس نیست بلکه خبیث است که اکلش روا نبود و حدیث
لا تنتفعوا من المیتة باهاب ولا عصب حدیث حسن است و منع از انتفاع بچیزی از اهاب و عصب
میته دال بر نجاست او ست و این منافی تخصیص احادیث طهارت اهاب بدبغ نیست چه عام مبنی بر
خاص شود و این احادیث صحیحه مقوی نجاست مطلق میته است زیراکه حدیث ایما اهاب دبغ فقد طهر
مفید آنست که اهاب مذکور نجس باشد و حدیث المسلم لا ینجس حیا و میتا افاده میکند که میته غیر مسلم
نجس است و ادله مذکوره صالح تخصیص مفهوم حدیث انما حرم من المیتة اکلها است و بر فرض تعارض
این ادله که ذکرش رفت ارجح است از مجرد مفهوم حصر و میته سمک حلال و طاهر است بحدیث الحل میتته
و هر چه خون ندارد همچو مگس شرب چیزی که دران مگس افتاده جائز است و لکن میان این جواز و طهارتش
تلازمی نیست چه میتواند که این جواز بنا بر عدم استقذار یا تعذر احتراز از وقوع ذباب در اشربه باشد
پس ظاهر آنست که ما لا دم له را حکم سائر حیوانات باشد درباره میته و این منافی تخصیصش بتخفیف در شرب
نیست چه این تخصیص چیزیست که در عموم میته وارد گشته بر تقدیریکه عدم حل شرب چیزی که دران مگس
افتاده علی العموم وارد شده باشد و لکن ورود آن خصوصاً بوده است نه عموماً و چون نجاست مجموع
میته بدلیل متقرر شده پس تخصیص بعض میته بحکم طهارت محتاج دلیل است و مجرد عدم حلول حیات اندران
صالح تمسک نیست چه حکم بنجاست میته شامل پاره از میته است **فصل** واجب در ازاله نجاست
اتباع دلیل است در هر چه غسل آمده تطهیرش آنست که لون و ریح و طعم آن باقی نماند و در هر چه صب
یا رش یا حت یا مسح بارض یا مجرد مشی در ارض طاهره آمده تطهیرش بهمان طریق وارد باشد و در
سنت مطهره تطهیر نعل که قذر بدان رسیده بمسح آمده و این از مغلظه است اصطلاحاً و همچنین در جامه
قذر رسیده که از رفتن بر زمین ناپاک قذر رسیده تطهیر بمرور بر ارض پاک آمده حاصل آنکه شارعی که
که ما را بکیفیت تطهیر نجاسات عارف ساخته بنجس یا متنجس بودن عین شناسا گردانیده و واجب بر ما
اتباع قول و امتثال امر او و طرح شکوک شیطانیه و توهمات فاسده است زیراکه این شکوک و توهمات
با آنکه مخالف شریعت سمحه سهله بیضاء است نیز غلو در دین است و از غلو نهی آمده و نیز افراط است
در دین خدا ماخوذ از خدا و پیغمبر او ست فلیکن منک هذا علی ذکر فانه یخلصک من امور

شديدة وقعت في كتب الفروع وقتی که [illegible] برآید دلیلی برنجاستش نیامده و
اصل در همه اشیاء طهارت ست پس تا نقل صحیح که صالح احتجاج بود [illegible] شد
نقلش ازان طهارت نکند قول بنجاست چیزی بکار نمی نیست و در حکم بنجاست لبن علی العموم یا علی [illegible]
آثاری از علم نیست و نه شیر ازان جنس ست که طباع مستقذرش دارد خواه از ماکول بود یا غیر آن و نه
اجماعی بر نجاستش قائم شده که قائل بحجیتش بدان بیاویزد و همچنین در نجس بودن هر خون سفحی صحیح ثابت
نگشته و جواب از استدلال بر رجسیت دم مسفوح پیشتر گذشت که سوق آیه از برای تحریم ست نه از برای
نجاست و حکم برجسیت باعتبار همین تحریم باشد و حرام رجس ست نه نجس و بمعنی نجس بودن جز بدلیل
مقبول نشود و معنی رکس و رجس یکی ست کما فی قوله صلعم فی الروثة انها رکس و هر که زعم کند که رجس بمعنی
نجس ست لغةً و تمسک کند بانچه در صحاح و جز آن از کتب لغت آمده که رجس قذر ست پس این استدلالش
بچیزی نیست که اعم از متنازع فیه ست زیرا که قذر شامل هر مستقذر ست و حرام شرعاً مستقذر باشد و احیاناً
طاهر چون میت یا متغیر باشد طبعاً مستقذر بود و بهر حال سوق آیه نه از برای بیان طهارت و نجاست
بلکه از برای بیان حلال و حرام ست قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم و چون معلوم گشت که اصل
در دم طهارت اوست بنا بر عدم وجود دلیل ناهض بر نجاست دم پس می باید دانست که بر نجاست
دم حیض استحاضه دلیل ست و آن دلیل نه لفظ اذی ست که در آیه محیض وارد شده چه اذی ملازم نجاست
نباشد و نه هر اذی نجس ست بلکه دلیل [illegible] به قرص [illegible] و حکم دم حیض وارد
تشدید در ازاله آن و این مفید آنست که ازاله اش بر وجهی باشد که اثری ازان باقی نگذارد و این افاده
نجاستش می کند پس این نوع از انواع خون نجس ست و قیاس غیر آن بران صحیح نباشد چه از وادی قیاس
مخفف بر مغلظ ست و هرچه تطهیرش متعذر باشد حکمش حکم نجس ست در تحریم و عدم جواز انتفاع بدان
مثل موش که در شی مائع افتد و هر حیوان که همچو موش باشد در حکم موش ست و هر مائع غیر سمن که تطهیرش
ممکن نباشد در حکم [illegible] ست و در حدیث طرح ما حول جامد و عدم قربان مائع آمده و حدیث قالوا فان كان
مائعا قال انتفعوا به ضعیف ست صلاحیت معارضه حدیث نهی از قربان و طرح ما حولش ندارد و
جانب حظر مقدم باشد بر جانب اباحت و تعبد که بازاله نجاست و رفع اثر و محو عینش وارد شده یا بطهر
و جه استقصا بست که هیچ شی از عین و لون باقی نماند چنانکه در دم حیض و ولوغ کلب ست که در اول

حک وغسل بآب وکنار آمده و در ثانی تسبیع و تتریب وارد شده و این مبالغه بلیغ ست در محو اثر لعاب
و دیگر از اختلافی که در علتش واقع شده قطع نظر باید کرد چه این اختلاف ورای تعبد ست و تعبد بصنع
این صنیع در خون حیض و لعاب سگ ست خواه علتش بدانیم یا ندانیم که این تعقل بر ما واجب نیست بلکه آنچه
واجب ست اتباع امر شارع صلعم ست یا علی وجه استقصا نیست همچو حدیث ریختن دلوی از آب بر بول
بائل در مسجد و حدیث رش از بول غلام و حدیث مسح نعل نزد رویت قذر باز نماز گذاردن اندران یا پوشش
و حدیث رش مذی بکفی از ما، و حدیث غسل ثوب از بول یکبار اگرچه ضعیف باشد و نحو آن از آنچه در ان
حت و حک و مسح و قرص یا اماطت وارد شده و این همه شریعت وارده ست از صادق مصدوق علیه
الصلوة والسلام مخالفت هیچ شی از ین شریعت حلال نیست بلکه واجب بر ما اقتدای قول نبوی ست در آنکه این
شی طاهر ست و آن شی نجس همچنین اقتدا در کیفیت رفع نجاست چه هرکه ما را اخبار بنجس یا متنجس بودن شی
کرده همان کس طریقه رفع نجاست و هنجار تطهیر آموخته و بعد از اتیان بآنچه شارع بکیفیت تطهیرش شناسا
ساخته تشکیک در طهارتش کردن و وسوسه در پاکی آن نجس آوردن نزغه از نزغات شیطان رجیم و نفثه از
نفثات دیو لعین ست که شریعت مطهره بقطع و اجتثاث آن از بیخ و بن آمده آری اگر از شارع حکم بنجس یا متنجس
بودن یک شی آمده ولکن کیفیت تطهیرش بر وجهی که بدان قیام حجت می تواند شد وارد نشده پس واجب بر ما
درینصورت مصداق مسمای رفع نجاست و ازاله خباثت اوست اگر نجس طاهر ست همچو بول و غیره و لابد ست
که بر ظن غاسل عدم بقا چیزی از ان در جامه و نحو آن غالب گردد ولکن این ظن ظن متشرعین ست نه ظن
مصابین بالشکوک که گرفتار وسوسه و اوهام اند و اگر ظاهر و بارز و عیان ست لابد باشد غسل آن تا آنجا که
رنگ و بو باقی نماند زیراکه معالج نجاست جز باین طریق مزیلش نمی تواند شد چه نزد بقا چیزی از عین یا لون
یا ریح ازاله حقیقی نباشد فاحرص علی هذا البحث واشدد علیه یدیک فانک تجوبه من خبط و خلط
و تکلف و تعسف فی کتب الفروع **فصل** اصل در تطهیر نجاسات آب ست زیراکه شارع آب را وصف
بطهور کرده پس عدول از ان بسوی غیر آب تا از شارع ثابت نگردد نمیرسد زیراکه این عدول ست از چیزیکه
مطهر بودنش معلوم ست بآنچه طهور بودنش معلوم نیست و این خروج باشد از مقتضای مسالک شرعیه و
طهارت بول بهایم و اطفال بجفاف باشد چه از صحابه در عصر نبوت تعرض بتطهیر آنها و تحرز از مباشرتش مسموع
نشده و شریعت اسلام سمحه سهله ست و ما را نمیرسد که از هرچه شارع سکوت کرده دروازه آن بگشائیم بلکه

مسکوت عنه عفوست همچنین تعرض بطهارت افواه واجواف از وادی تنطع وغلو در دین وتقول
بر شرع مبین بچیزیست که نه از شرع ست آری طهارت جلاله بحبس ثابت شده [illegible]
[illegible] چاه اگر با فتادن کلام نجاست متغیر گردد واجب نزح آب ست از آن چاه تا آنکه تغیر برود خواه زوال
این تغیر [illegible] حاصل شود یا بکثیر بلکه اگر بدون نزح تغیر برود آبش پاک گردد واگر از افتادن
نجاست تغیری در رنگ و بوی و مزه آن نرسد هم ندها اصلا نزح ضرورنیست خواه آب چاه کمتر باشد یا
بسیار چه اصل در طهارتش زوال تغیرست وچون زائل شد طاهر گردید [illegible] تغیر بود عائد گشت
واما آنکه اگر آب چاه کمترست همه بکشند و هتبس [illegible] مقر آب نزح نمایند [illegible]
این همه در رای ست اثاری از علم ندارد وچیزیکه بروی حکم نجاست کرده شده چون از حالی بحالی دیگر برگردد
واز آن وصف که محکوم علیه بنجاست بود برآید طاهر می شود هیچ قذره که تراب گردد وخمر که سرکه شود نزد کسیکه
محکوم بنجاست ست ورنه ثابت تحریم خمرست نه نجاست خمر واز نجا شناخته باشی که حق آنست که استحاله
مطهرست ومناقشه واقع دران چیزی نیست ودر نهی از اکل جلاله وشرب لبن آن تعرض بمطهریت استحاله
نیست زیراکه ورود حکم درباره تحریم شرب لبن اوست نه در نجاست آن لبن ومیان تحریم ونجاست ملازمت
نباشد وکیف که نجاست نه فرع تحریم ست چنانکه اهل فروع گویند وآب خواه بسیار باشد یا اندک بوقوع نجاست
پلید نمیگردد تا آنکه بعض اوصاف آن دگرگون نشود مذهب حق وقول راجح همین ست ومقام از معارک ست
پس اگر بحالت قلت متغیر گردد متنجس شود وچون این تغیر نزد اجتماع برود طاهر گردد بسبب زوال تغیر خواه
بحالت اجتماع مستبحر باشد یا نه چه مناط طهارت که مقصود ست جز زوال تغیر نیست [illegible]
وتحدید بمکاثرت بورود چاه چند آب بران او [illegible] بر آب همه در رای بحت ست اثاری از علم [illegible]
وهمچنین تحدید به ده در ده ونحو آن وجریان را دخلی در طهارت آب نباشد زیراکه اگر بعض اوصاف آب جاری
متغیر گردد آب متنجس ست بنا بر بقاء سبب نجاست واگر آب دائم غیر متغیرست پاک ست واما نهی از بول در ماء
دائم پس تخصیصش باین وجه ست که اثر نجاست درین ماء بیشتر از آب غیر دائم باشد وهمچنین کلام در آبی ست
که اسفلش راکد واعلاش فائض بود ونیست اعتبار بزوال تغیر و نه ببعض اعلای آن چنانکه بمجرد جریان
با بقاء تغیر اعتبار نیست وهمچنین مجاورت نجاست را با آب حکمی نیست مگر بماندم که یکی از اوصافش تغیر گیرد
خواه قریب باشد یا بعید وغایت حدیث قلتین آنست که مقدار دو قله [illegible] متنجس نباشد در غالب حالات

نجاست را دران تاثیر نبود و اگر بعض اوصافش متغیر گردد بالاجماع نجس بود و مادون دو قله را شارع
حامل خبث نگفته معهذا اگر حامل شود جز بتغیر بعض اوصاف نشود پس مفهوم حدیث قلتین مقید ست بحدیث
تغیر که مجمع علیه ست بچند طرق و آنچنانکه شناخته باشی که میان احادیث وارده درین مسئله مخالفتی درمیان
نیست و جمع میان آنها متحتم ست و تغیر آب طاهر را تاثیری در وقوع نجاست در آب نیست که بدان
متنجس گردد و نه دلیلی بران از کتاب و سنت و قیاس صحیح وارد شده بلکه وی هنوز طاهر ست مگر آنکه بعض
اوصافش متغیر گردد و از اسم ماء مطلق بیرون رود همچو آب ورد و نحو آن که فی نفسه طاهر غیر مطهر ست[له]
و منع از تطهیر بآبی که مشوب بمستعمل ست وجهی ندارد زیرا که از استعمال خارج از ماء مطلق نمیشود و حاصل
آنکه اصل آب طاهر و مطهر ست کمتر باشد یا بسیار و مستعمل بود یا غیر مستعمل و بمقدار دو قله باشد یا کمتر ازان
و آب چاه باشد یا سبوی و از آسمان ریزد یا از دریا آید و در صحرا بود یا در شهر و قریه و آب غدیر باشد یا آوند
و دعوی خروجش از طاهریت و مطهریت جز بدلیل پذیرا ست و این اصل مجمع علیه ست و رجوع بسوی
آن متحتم تا آنکه ناقل صحیح صالح احتجاج بنقلش ازین اصل موصل پرداز د و آنچه در امور خاصه آمده و دران
تصریح بسببیت استعمال نیست صلاحیت احتجاج ندارد مثل حدیث نهی از اغتسال در ماء دائم چه شارع
بیان نکرده که سبب این نهی مستعمل گردیدن آن آب ست و مستعمل غیر مطهر ست غایتش آنکه علت نهی
آن باشد که آب ازین اغتسال فاسد میگردد و بنا بر آنکه دائم غیر جاری ست و مؤید او ست ورود نهی
از بول در آب ایستاده چنانکه نهی از غسل دران آمده بلکه نهی از جمع میان این هردو در یک حدیث واقع
شده پس صالح دلیل از برای محل نزاع نباشد و همچنین حدیث نهی از در آوردن دست در آوند تا آنکه سه بار
بشوید که درین حدیث نیز دلالت بر محل نزاع نیست چه این نهی بنا بر احتمال تلوث ید بنجاست در حال نوم ست
و کلام درین مقام در مستعمل للقربة ست نه در تطهیر نجاسات و اگر گیریم که در کدامی دلیل رایحه از دلالت
برین مدعا ست غایت آنچه درو ست تخصیص این اصل مصحوب ببراءت باشد پس اقتصار بر محل نص واجب
گردد و لکن اینچنین دلیل وارد نشده و از آب ملتبس بنجاست و مغصوب حتی الامکان احتراز خوب ست
تا تواند تقدیم تحری کند چه اعتبار درین همه مسائل بانتهاء ست نه با بتداء اگر بعد از تحری آبی بکار برد پس
منکشف شد که این آب غیر مجزی ست این عدم اجزاء باعتبار نمی شاید[؟] اگرچه بنا بر اقدام بر غیر مجزی
فی نفس الاعتقاد عاصی ست لیکن در تادیه آن طاعت باستعمال این آب مطیع ست و بیقین طهارت و نجاست

له وکلام حفید شیخ الاسلام ابن تیمیه درین باب صافی کافیست[؟] مطالب[؟] بیان کننده[؟] همین[؟] است سید نور الحسن خان سلمه الله تعالی

[illegible] مرتفع نشود آری اگر دلیلی ظنی مجوز انتقال از آن یقین در شرع بیاید مانند خبر یک عدل یا
[illegible] نقل بدلیل باشد اگرچه کمتر از یقین ست و ادله دال اند بر وجوب قبول خبر عدل و هیچ
اعظم ازین باب [illegible] در ترک استقبال بیت المقدس در عین نماز بخبر واحد کار بستند با آنکه نزد
ایشان استقبال [illegible] معلوم متیقن بود و این حدیث صحیح [illegible]
که ارتفاع اصل طهارت جز بناقل شرعی که دلیل دال بر صلاحیتش از برای نقل باشد نمی تواند شد و وقوع
خلاف در اصل طهارت کما ینبغی نیست و بعد از معرفت اصل طهارت سوال از وجود ناقل ورع نباشد
بلکه آنچه می باید وقوف ست بر اصل تا آنکه ناقل از آن بما رسد و مؤید اوست سوال عمر بن خطاب از صاحب
مقراة یعنی حوض که درندگان برین مقراة می آیند یا نه و فرمودن آنحضرت صلعم بصاحب مقراة که لا
تخبره فانه متکلف **فصل** تواری از مردم نزد قضاء حاجت واجب است زیراکه در حدیث بدان امر
وارد شده و اصل در امر وجوب فعل ماموربه ست تا آنکه ارشاد فرمود که فان لم یجد الا ان یجمع کثیبا
من رمل فلیستدبره فان الشیطان یلعب بمقاعد بنی آدم و بُعد مذهب از مردم مطلقا مندوب ست
نه واجب زیراکه جز فعل آنحضرت صلعم امری دیگر در آن بصحت نرسیده و ثبوت تعوذ نزد خلا در صحیحین بلفظ
اللهم انی اعوذ بك من الخبث والخبائث بچند طریق آمده و همچنین تنحی چیزیکه در آن ذکر خدا [illegible]
باشد مثل و نزع خاتم ثابت گشته و تقدیم یسری در دخول و یمنی در خروج فی الجمله ثابت ست بعموم حدیث
تیامن در امور شریفه و تیاسر در غیر آن و اصل در ستر عورت وجوب ست جز بضرورت کشف هیچ شی از آن
حلال نیست پس استتار قبل از حالت خروج واجب و کشف عورت در حال انحطاط از برای خروج خارج
جائز باشد [illegible] حاجت ست و [illegible] آنست که اتقاء [illegible]
واجب و قضاء حاجت در آنجا حرام و ملاعن میانه راه مردم و سایه درخت و افنیه و کنارهٔ آبها ست [illegible]
شاشیدن در سوراخ [illegible] آمده و نهی حقیقت در تحریم ست [illegible] مساکن جن بودن در جحر اگر [illegible] ثابت گردد
[illegible] تحریم باشد و تجنب از بول در جای سخت که بدان تلوث [illegible] واجب ست زیراکه تلوث حرام ست
[illegible] باشد [illegible] شاشیدن [illegible] عنه ست و حدیث بول قائما [illegible]
[illegible] که اگر بول از قیام حرام نباشد باری مکروه بکراهت شدیده ست خصوصا [illegible]
[illegible] حدیث نهی از تحدث بحالت قضاء حاجت افادهٔ تحریم می کند و در بارهٔ آن ان الله [illegible]

ذلک آمده وحقت آنی از نظر اوست بر تحریم و نظر فرج داخل ست زیرا احادیث بما نعه از
نظر عورت و قول ان استطعت ان لا یراها احد شامل نظر آدمی بسوی عورت خودست تا بغیر
چه رسد و مخصوص نیست ازان مگر آنچه حاجت بسویش خواهان باشد و بر کراهت نظر او وی و بعضے دلیلے
نیامده بلکه طبعزاد اهل فروع ست آری احادیث مصرح اند بنهی از انتفاع بیمین و نهی حقیقت ست
در تحریم و آنچه صارفش از معنی حقیقی باشد نیامده و نهی از استقبال و استدبار قبله بحالت قضاء حاجت
از جماعتی از صحابه در احادیث مرفوعه ثابت شده و بعض این احادیث در صحیحین ست و بعض در غیر این
هر دو و حقیقت نهی تحریم ست و فعل آنحضرت معارض قول خاص بامت نمی تواند شد مگر آنکه دلیلی
دال بر اراده اقتداء غیر خود بخود آید ورنه فعلش خاص بوی صلعم باشد و این مسئله در اصول بالغ تحریر
محرر ست و ذلک هو الحق کما لا یخفی علی منصف و حدیث وارد در نهی از استقبال بیت المقدس
درین حال در خور حجت نیست بنا بر آنکه در سندش مجهول ست و خطابی بر عدم تحریم استقبالش اجماع
نقل کرده و بعض گفته اند که خاص باهل مدینه و یکسانی ست که بسمت مدینه واقع شده اند زیرا که
ایشان را در صورت استقبال بیت المقدس استدبار کعبه لازم می گردد و لکن قیاس آن بر کعبه از اَبطل
باطلات ست چه اگر بجامع شرف ست هر محل شریف گو در شرف متفاوت باشد منهی الاستقبال بود
و اگر بنا بر آنست که قبل از کعبه قبله بود و پس قبله بودنش منسوخ گشته و اگر بجهت آنست که قبله یهود ست
پس درین شریعت امر بمخالفت یهود آمده و این سنت قایمهٔ نبوی ست و حمد بعد خلا مندوب ست
و لفظش در حدیث انس باسناد صالح نزد ابن ماجه چنین آمده الحمد لله الذي اذهب عنا الاذی و عافانی
استغفار با حمد بلفظ غفرانک نیز وارد شده و این نزد احمد و ترمذی از حدیث عایشه ست و ظاهر
احادیث وارده در استجمار آنست که کلوخ گرفتن واجب ست بنا بر اجتماع امر بدان و نهی از ترک آن
و ظاهرش کفایت اوست بدون حاجت بسوی آب بلکه وی بمجرد استجمار با حجار طاهر میگردد اگرچه اثرش
نرود و اگر سه سنگ بکار برده و فعل ماموربه نموده ست و معهذا اگر از استجمار بسوی استنجا بآب عدول کرد
اطیب و اطهر باشد و اگر هر دو را جمع کرد اتم و اکمل بجا آورد و ایتار در استجمار سنت ست و بهر حال رفع اثر
نجاست واجب ست و در رفع آن استجمار با حجار کافی ست اگر مرتفع نشود رفع بآب کند و اگر آب را رفع
نشود رفعش با حجار واجب ست و آنچه از استجمار هر آنچیز که شارع نهی کرده استجمار بدان غیر مجزی ست و از

هرچه نهی نکرده و آن شئ حرمت ندارد و نه استعمالش مضرست استجمار بدان مجزی باشد و احادیث آمره باستجمار عامست از بول و براز و شامل هر دوست پس حاجت بدلیل خاص از برای بول نیست

باب در بیان وضو

شرط وضو تکلیف و اسلامست و شرط آنست که عدمش موثر در عدم مشروط باشد چنانکه اهل اصول فقه بدان تصریح کرده اند و این شرط گاهی از برای طلب باشد و در فروع ازان تعبیر بشرط وجوب می رود و گاهی از برای مطلوب باشد و ازان تعبیر بشرط صحت کنند و در شرط اول گویند که تحصیل شرط واجب نباشد و در ثانی گویند که انچه جز بدان واجب تمام نگردد واجبست بمچو وجوب آن و این را اهل اصول بمقدمهٔ واجب تعبیر مینمایند پس تکلیف در وضو شرط طلبست یعنی طلب وضو جز از مکلف نیست و تحصیل این شرط واجب نیست زیراکه در وسع عبد نباشد و اسلام شرط صحتست یعنی وضو جز از مسلم صحیح نباشد و بر هر که مسلم نیست تحصیل این شرط باسلام واجبست و قبل از اسلام صحیح نباشد اگرچه بدان مکلف بود باینمعنی که معاقب بر ترک اوست چه در تحصیل شرطی که بروی واجب بود تفریط کرده و این را می باید شناخت و انچه ظاهرست و مجرد تشکیک در مثل این مسئله بر مقصرین و قعقعه بر ایشان باصوات عبارات که بعید از اذهان این سالکینست دابِ قاصد نشر علم و مرید نفع عباد الله بمولفات و مدونات خویش بغرض ارشاد و هدایت نیست و رفع قلم تکلیف از غیر مکلفین منافی ثبوت اجر از برای ایشان بر عمل خیر نیست چه معنی رفع این قلم آنست که مکلف بامور شرعیه نیند نه آنکه در فعل قربات اجری از برای ایشان نمی باشد و همچنین امر ایشان بنماز و ضرب بر ترک صلوة منافی رفع قلم تکلیف از ایشان نیست زیراکه این امر و ضرب از باب تادیب و تعوید طبائع و تهوین مشاق نزد ترک فعل قبل از وجوب آن بر ایشانست و بر مخاطب بودن کفار بتحصیل شرط صحت چیزیکه حق تعالی از برای عباد تشریع کرده و مکلف بودن آنان باین شرائع و معاقب بودن بر ترک آن کثیر طیب از کتاب و سنت دلالت دارد و لولم یکن من ذلک الا قوله سبحانه ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین وکنا نخوض مع الخائضین وقوله سبحانه فویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکوة وقوله تعالی انه کان لا یومن بالله العظیم ولا یحض علی طعام المسکین و بر اشتراط طهارت بدن از موجب غسل و میلی

از کتاب وسنت بلکه قیاس صحیح دلالت نکرده بلکه ثابت از آنحضرت صلعم آنست که اول وضو میکرد
تا آنکه جز شستن هردو یا چیزی دیگر باقی نمی ماند پس آب بر بدن میریخت باز هردو پای می شست و
[illegible] و خلالی دیگر نمیکرد و این معلوم ست از فعل وی صلعم و امتثال اسوهٔ اوست و از خروج
نجاست موجبهٔ وضو وجوب یا شرطیت غسل آن نجاست قبل از وضو لازم نمی آید چه ناقض وضو مجرد
خروج نجاست ست و این نجاست پیش از شروع در وضو برآمده پس وجهی از برای این اشتراط نباشد
آری اگر نجاست در هردو یا یکی از دو فرج باشد تقدیم غسلش متعین ست زیرا که مس فرج از نواقض
وضوست اگر بدست باشد و اگر شستن آن بغیر دست باشد ازالهٔ آن بعد از وضو از هردو فرج یا از
یکی لاباس بهست و شک نیست که رفع این نجاست واجب ست ولکن نزاع در وجوب تقدیم رفع آن بر
وضوست و در شرطیت این رفع از برای وضو که وضو بدون آن صحیح نباشد و هرچند این معنی را اذهان
اهل تقلید پذیرا نکنند و خاطر ایشان بدان رضا ندهد لکن واجب بر ما ایضاح حق و ابطال چیزی ست که
دلیلی بران قائم نگشته و حدیث لا وضوء لمن لم یذکر اسم الله علیه بچند طریق از جماعهٔ صحابه مروی ست
و بعض این طرق مقوی بعض ست پس صالح احتجاج باشد چه خالی از حسن یا صحت نیست و نفی در ینجا
اگر متوجه الی الذات ست کما هو الحقیقة پس حدیث دال بر انتفاء وضوست بانتفاء تسمیه و مراد انتفاء
ذات شرعیه باشد یعنی وضوء شرعی جز بتسمیه نبود و اگر متوجه الی الکمال ست که ابعد المجازین از حقیقت
باشد دال بر صحت وضو بود لیکن نه بر جهت کمال و واجب حمل بر معنی حقیقی ست آری اگر قرینهٔ صارفه
قائم گردد حمل بر مجاز قریب از ذات که صحت ست واجب گردد فاعرف هذا واستعمله فیما یرد
علیك تنتفع به في مواضع كثيرة من امثال هذه العبارة و حدیث ابی هریره که نزد رزین بلفظ
ومن لم یذکره لم یطهر منه الا مواضع الوضوء قرینهٔ صارفه چنانکه سید علامه محمد بن اسمعیل امیر در
ضوء النهار فهمیده نمی تواند شد بنا بر آنکه سخت ضعیف ست همچنین حدیث لا تتم صلوة احدکم حتے
یسبغ الوضوء که نزد بیهقی ست دال بر وجوب تسمیه و حدیث وضع یده فی الاناء وقال توضأوا باسم الله
تعالی که نزد نسائی ست دال بر استحباب تسمیه نیست نه بدلالت مطابقت و نه بتضمن و نه بالتزام بلکه
مؤید دلالت احادیث تسمیه بر وجوب بلکه بر عدم صحت وضو حدیث کل امر ذي بال لا یذکر علی اوله
بسم الله فهو اجذم ست نه آنکه این را دلالت بر عدم وجوب ست چنانکه بعض زعم کرده اند و ظاهر

حدیث انما الاعمال بالنیة وحدیث لا عمل الا بنیة ونحو آن شرطیت نیت ست اگر نباشد
وضو نباشد ومراد بوجوب استصحاب شرط در جمیع مشروط استمرار بران وعدم مجیء بمبطل ا[illegible]ست
هیچ وضو که شرط نماز ست وهمچنین مراد باستصحاب نیت در مشروط که فعل منوی ست مجرد بقا بر
نیت وعدم صرف آن بسوی غیر او ست این ست معنی استصحاب شرط در جمیع مشروط واین قسم ترکیبا
که انما الاعمال بالنیات ست اهل اصول مقتضی نامند یعنی معنیش بدون تقدیر محذوف ناتمام ست
وعدم تقدیر معنی حقیقی ست ای انما وجود الاعمال او ثبوتها بالنیة واین تقدیر دال بر انتفاء ذات
صلوة بانتفاء نیت ست ومراد ذات شرعیه ست نه ذات خارجیه وبر تقدیریکه انجا مانعی از هیچ تقدیر
باشد واجب تقدیر اقرب المجازین الی الذات باشد پس میتوان گفت که انما صحت الاعمال بالنیات او لا
صحة لعمل الا بالنیة واین دال ست بر عدم صحت عمل مگر به نیت وعدمش مؤثر در عدم منوی ست و
همین ست معنی شرط ودرینجا تقدیر کمال صحیح نباشد بنا بر عدم وجود دلیل دال بران زیرا که مجاز بعید ست
واین ضابطه یاد داشتنی ست که درجاهای بسیار بکار می آید وقول بوجوب مضمضه واستنشاق حق ست
زیرا که در کتاب عزیز امر بغسل وجه آمده ومحل این هر دو منجمله وجه ست واز انحضرت صلعم مداومت
بران در هر وضو ثابت شده وهم در احادیث صحیحه امر باستنشاق واستنثار آمده واحادیث وارده در
تخلیل لحیه صحیح وحسن وضعیف همه هاست ودر بعض حکایت فعل نبوی با زیادت بهذا امرنی ربي
آمده ومجرد فعل مستمر دال بر بیان ما فی القرآن از غسل وجه ست چه ریش وابرو وبروت همه بر روی
روئیده ومضعف این احادیث انچه قادح در احتجاج باشد نیاورده پس قول احمد که در تخلیل لحیه حدیثی
ثابت نشده واحسن شیء دران حدیث شقیق ست معارض احادیث مصححه ترمذی وابن حبان وابن خزیمه
وغیر ایشان از ائمه نمی تواند شد وغسل یدین در وضو با هر دو مرفقین ست اگرچه کلام اهل لغت ونحو
درآنکه حرف الی بمعنی غایت ست یا بمعنی مع معروف ست وبهر جانب قائلی رفته وقومی بتفصیلش گرائیده
لیکن درینجا دلیل بر معنی مع قائم شده وآن حدیث انه توضأ حتی شرع فی العضد ست نزد مسلم از ابی هریره
وحدیث اداره الماء علی مرفقیه که نزد دارقطنی وبیهقی از جابر بسند ضعیف آمده وحدیث ثعلبه ابست
نزد دارقطنی حتی مس اطراف العضدین ودر حدیث وائل ست نزد بزار حتی جاوز المرفق
وچون سر حقیقة تام تمام سر ست پس مسح جزوی از اجزاء سر مصداق مسح علی الراس باشد وهر که گفته که

تا همه سر را مسح نکند مسح سر حقیقةً نشده وعدی چیزی آورده که اهل لغت فهم و معرفتش ندارند و همین ست
معنی وامسحوا برؤسکم و تطویل کلام از مردم در معنی با، و معنی راس حقیقةً و مجازاً لاطائل محض ست و سنت
مطهره عاضد و مقوی همین معنی ست چه آنحضرت هم مسح تمام سر کرده و هم در بعض احوال اقتصار بر مسح بعض
سر فرموده و گاهی تکمیلش بر عمامه کرده و گاه نکرده و این مطابق مفاد قرآنی ست و شک نیست که احسن
و احوط مسح تمام سر بر هیأت منقوله نبوی ست که ائمه حدیث بذکرش پرداخته اند ولکن دلیلی بر وجوب این
تمام قائم نیست و بعد از آنکه آنحضرت خلاف این تمام کرده قول بوجوب مسح تمام سر یعنی چه و مسح ظاهر و باطن
هر دو گوش با مسح سر باحادیث صحیحه و حسنه بثبوت پیوسته پس هیأت کامله همین مسح درون و برون اذنین ست
ولکن آنکه این هیأت واجب متعین ست فلا بلکه بر هر چه مسمای مسح صادق آید مجزی ست و شک نیست
که در قوله تعالی وارجلکم هر دو قرارت نصب و جر بصحت رسیده و ظاهرش اجزاء تنها غسل و تنها مسح
ولکن از آنحضرت صلعم مسح هر دو پای ثابت نشده بلکه ثابت در جمیع روایات غسل رجلین ست بلکه تعیین غسل
ثابت گردیده چنانکه بعد از وضو که دران پا باشسته فرمود هذا وضوء لا یقبل الله تعالی الصلوة الا به
و اعرابی را امر بوضو کرد و صفت وضو بیان فرمود دران غسل رجلین ست و ویل للاعقاب من النار
ارشاد کرد و این در صحیحین ست و لهذا از احدی از صحابه خلاف آن ثابت نگشته قاله الحافظ و نووی
حکایت اجماع بران کرده و بالجمله استمرار جناب رسالت بر غسل و عدم مسح مگر بر خفین و صدور وعید بر
غیر غاسل و تعلیم غسل در صفت وضو و عدم قبول نماز مگر بوضوئی که با غسل باشد دال بر آنست که قرارت
جر منسوخ ست یا محمول بر وجهی از وجوه اعراب همچو جر بر جوار یا محمول بر مسح علی الخفین که ثابت بثبوت
روشن تر از نهار ست تا آنکه از هشتاد طریق از صحابه مروی ست و سخن در غسل کعبین همچو سخن در غسل مرفقین ست
و ترتیب در وضو هیأت واجبه ست و فریضه گردانیدنش خوب نیست و همچنین تخلیل اصابع و اظفار را در
فرائض وضو داشتن نوعی از تساهل ست و از شارع فعلاً و قولاً غسل اعضاء وضو مطابق تقدیم و تاخیر
قرآن بحسب حکایت حاکین وضو و معلمین آن ثابت شده پس وضوئی شرعی همان ست که در کتاب خدا
شرعیتش آمده و نزاع در اجزاء وضوی غیر مرتب بر ترتیب مذکور مخالف جادهٔ بیضا و طریقهٔ واضحه ست
و جز نزاع ازان نتیجه نیابد و عدم فائده و اواز برای ترتیب درینجا وقتی صحیح می شد که بیان نبوی
وارد نمی گشت و اما بعد از ورود پس صحیح نیست و این دعوی که اشارت هذا وضوء لا یقبل

الله الصلوة الا به بسوی نفس فعل ست نه بسوی هیئت مجرد ادعا بی دلیل ست بلکه هر اشاره بهر فعل
که باشد مراد بدان افتعال آن فعل بهمان هیئت معقوله باشد نه مجرد فعل بدون هیئت که عقل و نقل بر دلالت
بر تعیین [illegible] نیست و سنت آنست که پیش از وضو هر دو کف دست سه بار شوید و قول
نه زیرا که غسل یدین قبل از وضو در قرآن نیست و حدیث ادخال دست [illegible] بیدار شدن از خواب
خاص بنائم ست و اگر گیریم که دال بر وجوب ست بازی این وجوب نزد قیام از نوم باشد نه نزد هر وضو
و ثابت از فعل نبوی جمع میان مضمضه و استنشاق ست بیک غرفه سه بار و فصل میان هر دو بحدیث ضعیف
ثابت شده و ثابت تقدیم این هر دو بر غسل وجه ست و تاخیر انها از وجه در حدیث ضعیفا زیرای بیان
جواز باشد و در حکم تخصیص ترتیب متقدمه در اعضاء وضو بود و در مشروعیت تثلیث غسل اعضاء وضو
احادیث بسیار آمده و هم در اجزاء یکبار لیکن مسح سر جز یکبار بیش نیست پس سنیت تثلیث در غیر مسح راس
باشد و اگر چه در مسح رقبه حدیثی که موصوف بصحت یا حسن بود نیامده مگر ابن حجر در تلخیص احادیث غیر بالغ
بدرجهٔ احتجاج آورده و آن مفید فی الجمله اصلیت اوست نه چنانکه نووی گفته که مسح رقبه بدعت ست
و حدیثش موضوع و آنکه ابن القیم در هدی و مجد الدین در سفر السعادة گفته اند که در مسح رقبه البته حدیثی
بصحت نرسیده انتهی پس مسلم ست ولکن در هر صالح احتجاج صحت مشترط نباشد بلکه حسن صالح حجیت ست
[illegible] حدیث ضعیف که کثرت طرقش موجب قوت گردد پس از قسم حسن لغیره باشد بشرطیکه معارض
حدیث صحیح نبود و سواک مسنون ست آنحضرت ملازمش مانده و بدان امر کرده و اگر حدیث لولا ان اشق علی امتی
لامرتهم بالسواك نمی بود او امر وارده در سواک باقی بر حقیقت خود میشد و ترک ولاء در وضو بدعت ست
و هرگز از آنحضرت [illegible] یکبار در وضوایش تفریق میان اعضاء وضو ثابت نگشته بلکه یکی را بعد دیگری می شست
و میان غسل دو عضو بچیزی دیگر مشتغل نمیشد پس تفریق رد ست بر فاعل آن و وی غیر خالص ست از
متبوع بودن و فعل ابن عمر بتمسک نیرزد زیرا که کردار صحابی حجت نباشد اگر چه بصحت رسد و آنکه یکی موضع
ظفر بگذاشت و آنحضرت احسن وضوءك فرمود مراد بدان اعادهٔ وضوست نه غسل موضع متروک
در ظهر قدم و اگر گیرند که همین مرادست پس تکمیل غسل عضو هیچو ترک تمام غسل عضو بعد از غسل ما قبلش تا آنکه
وقت بگذرد نباشد و در ادعیهٔ وضو انچه آمده همه اش موضوع ست یا در سندش کذاب یا متروک بوده
وانچه ثابت از اذکار وضوست صرف تسمیه در اول و اشهد ان لا اله الا الله الی آخره در آخر ست

وجز آن چه صحیح وچه حسن وچه ضعیف بضعیف الضعف ثابت نشده و واجب بر متوضی تولی وضو بنفس خود ست و بیان واقع از آنحضرت در وضوی خویش ودر تعلیمش بغیر مؤید ومقوی اوست و بر زاعم اجزا وضو بفعل غیر دلیل ست ودلیل موجود نیست آری ضرورت ملجیه را حکم اوست همچو مریضی که عاجز از شستن همه یا بعض اعضا ست یا اشل و اقطع ست و نحو آن نعم آب ریختن دیگری بر دست متوضی در سنت صحیحه بروایت جماعتی از صحابه در صحیحین وغیرهما ثابت شده وریختن آب دیگرست ووضو دادن دیگر و اولی مشروعیت وضو از برای هر نماز ست ودر غالب حالات آنحضرت همچنین میکرد مگر روز فتح مکه همه نمازها بیک وضو ادا کرد و فرمود عمداً کردم و تادیه صلوات بوضو واحد و ترغیب در وضو بر طهر دال بر آنست که امر بوضو نزد قیام بسوی نماز محمول بر ندب ست یا امر ست بحد ثین

باب در بیان نواقض وضو

شکستن وضو ببول وغائط بضرورت دینیه ثابت ست و برما عدایش اگر نصی بیاید چنانکه در حدیث حتی یسمع صوتا او یجد ریحا ست ناقض باشد بنص وغیر منصوص علیه لاحق ست بریح یا بفحوای خطاب یا بلحن خطاب و باین حاجت بسوی استدلال بر تعمیم نقض خارج بما لم یثبت نیست بلکه درین قدر کفایت ست وآن شامل قلیل ونادر وراجع باشد. وجه نقض وضو بزوال عقل بنوم یا جنون یا اغما بنا بر آنست که یقین بر بقاء طهارتی که معتبر در صحت صلوة ست درین حال حاصل نیست چه این حالت مظنه استرخاء اعضا وعدم قدرت بر دفع نواقض وضوست ودر نوم حدیث العین وکاء السه مرفوعاً وارد شده ولکن مراد نوم مضطجع ست نه دیگری وجنون واغما را گر اولی تر بوجود این مظنه نباشد لااقل همچو نوم بود پس حاجت بایراد دلیلی بالخصوص برین هردو نیست ومعلوم ست که چون استطلاق وکاء بنوم می شود کشادن سربند بانچه مثل نوم در زوال عقل و ذهاب احساس ست بالا ولی باشد تا بانچه ما فوق اوست چه رسد و ازینجا شناخته باشی که نوم قاعد ناقض وضو نیست نه بد و خفقه و نه بخفقات متوالیات یا متفرقات و برین محمول ست انچه آمده که صحابه می خفتند و از برای نماز بیدار کرده میشدند و نماز میگذاردند و وضو نمی نمودند و روایت وضع جنوب ایشان صالح معارضه ایجاب وضو بر نائم مضطجع نیست با آنکه این لفظ بوجهی که صالح احتجاج باشد ثابت نشده ومطلق اضطجاع مستلزم نوم نباشد بسیار ست که منتظر نماز از برای

استراحت دراز شود و بیننده گمان برد که وی بخواب رفته و قی و رعاف و قلس ناقض وضو ست و
حدیث قاء فتوضأ حسن ست و حدیث من اصابه قیٔ او رعاف او قلس فلینصرف فلیتوضأ را شواهد ست
که تقویتش می بخشد و قائل نقض وضو بخروج دم چیزی که اصلح تمسک باشد نیاورده و حدیث [illegible] انه
رعف فقال له صلعم احدث لك وضوء وضاع و کذاب ست و همچنین حدیث تمیم داری الوضوء
من کل دم سائل کسی ست که بحجت نمی ارزد و جمله احادیث وارده درین باب بصحت نرسیده بلکه ادله خلاف
بصحت رسیده و ابدان و اثواب صحابه نزد خوض در معارک متلوث بدما میشد و منقول نشده که وضو کرده باشند
یا ناقض وضویش گفته و چون التقاء ختانین موجب نقض طهارت کبری یعنی غسل ست پس موجب نقض طهارت صغری که وضو باشد بالاولی ست

باب بیان غسل

موجب غسل حیض ست نه طهر دیگر احتلام ست و معتبر وجود ماء ست یعنی منی خواه برآمدنش بشهوت یا ذوافتة باشد
یا نه و مجرد احتلام بدون وجود اثر منی اعتبار ندارد و در وجوب غسل بر رویت بلل و علم در حق مرد و زن
حدیث صحیح وارد گشته دیگر تواری حشفه ست در هر فرج که باشد و انزال شرط نیست و حدیث الماء من الماء
منسوخ ست یا مأول و بر تقدیر ثبوت جمع میان آن و میان حدیث التقاء ختانین باین طریق میتواند شد
که دران دلالت بمفهوم ست و درین بمنطوق و منطوق دال بر وجوب ارجح از مفهوم ست و جنابت مانع قرأت
کتاب عزیز ست لیکن احادیث وارده درین باب که بعضش مقوی بعض ست مفید کراهت ست نه مفید
تحریم آری حدیث ابن عمر مرفوعاً نزد ترمذی لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئا من القرآن دال بر تحریم ست
و تضعیفش باسمعیل بن عیاش مدفوع ست و منذری تحسینش کرده و در حدیث علی ست نزد ابویعلی
فاما الجنب فلا ولا آية در مجمع الزوائد گفته رجاله موثقون و بلفظ ولا حرفا رفع صحیح نشده و لیکن
دلیلی دال بر منع از کتابت و بر منع از مس مصحف نیامده مگر حدیث ابن عمر بلفظ لا يمس القرآن الا طاهر
و این نزد طبرانی ست و در مجمع الزوائد گفته رجالش موثق اند و آن را شواهد ست از حدیث حکیم بن حزام
و عثمان بن ابی العاص مرفوعاً بلفظ لا تمس القرآن الا وانت طاهر و لا تمس المصحف وانت غير طاهر
و در سندش ضعف ست و ممنوع ست در آمدن حائض و جنب در مسجد و حدیث عایشة لا احل المسجد
لحائض ولا جنب صحیح ست و تضعیف ابن حزم بی وجه ست و این منافی جواز مرور عابر سبیل در مسجد
نیست و بهمین تفسیر کرده اند جماعة از صحابه آیه کریمه را و بعض گفته اند که مراد مسافر ست و بهر حال

این رخصت منافی مطلق تحریم نیست و حکم بمنع صغار را ز دخول مسجد بی وجه ست چه رفع قلم تکلیف از
صغار مقتضی آنست که انعقاد جنابت از برای صغار نباشد و نه ایجاب غسل بر آنها پس دلیل منع قتالوا
دخول آنها در مسجد نباشد و نه فی نفسه محظورست تا منع شان از مسجد بر مکلفین واجب باشد و هذا
ظاهر واضح لا یخفی و تمرین و تعوید صبیان پیش از بلوغ باب دیگرست چنانکه در امر بنماز آمده و نیت
رفع حدث در غسل شرط ست و دران میان تادیهٔ فریضه و نافله فرق نیست و غسلی که از برای مجرد
قربت باشد مثل غسل جمعه و نحو آن انجا تنها نیت غسل کافی ست اراده رفع حدث ضرور نیست و اگر
این نیت نخواهد بود لثواب عمل نوشته نخواهد شد بدلیل حدیث انما الاعمال بالنیات و محل مضمضه و
استنشاق اگرچه از ظاهر بدن نیست لیکن بجا آوردن آنحضرت این هردو را در وضو و در غسل دال ست
برآنکه حکم ظاهر بدن دارند و مفهوم غسل جز بتعمیم بدن لغةً ناتمام باشد و از لغت و شرع اگر دخول دلک
در مسمای غسل ثابت شود واجب باشد نشوان در شمس العلوم انچه مفید این معنی ست ذکر کرده و وی از
ایمهٔ لغت ست و مؤید اوست حدیث انقاء بشره و صاحب مصباح تفسیر انقاء بتنظیف نموده و معلوم
که تنظیف جز بدلک نشود و در حدیث عایشه نزد مسلم ست ثم تصب علی راسها فتدلکه حتی یبلغ
شئون راسها ثم تفیض علیها الماء و این امرست بدلک راس که جزی از اجزاء بدن ست اگرچه
مستحق مزید عنایت در غسل نباشد بنابر موی که در وست و در نقض شعر راس رجل دلیلی نیامده و انچه آمده ست
افاضهٔ آب ست بر سر سه بار و درین باب حدیثهاست و در لفظی آمده یدخل اصابعه فی الماء فیخلل بها
اصول الشعر اخرجه الشیخان من حدیث عایشة و مؤید اوست عدم ایجاب آنحضرت نقض شعر را
بر زنان چنانکه در حدیث ام سلمه ست یا رسول الله انی امرأة اشد ضفر راسی افانقضه قال لا انما یکفیک ان تحثی علیه ثلث حثیات و زنان شقائق رجال اند و این تعلیم بام سلمه دلیل ست
برآنکه حکم رجال درین باب حکم نساء ست و دلیلی صحیح دال بر تفرقه میان زن و مرد منتهض نیست و همچنین
دلیلی بر وجوب نقض شعر در غسل حیض و نفاس بر زن نیامده و احادیث وارده درین باب متکلم فیهاست
لم یسلم ذلک الی مایعول علیه و بعضی جمع کرده اند میان این احادیث بآنکه نقض مندوب ست
فقط یا تعین نقض وقتی ست که آب باصول شعر نرسد و بالجمله واجب غسل بدن ست از قمهٔ راس تا قرار قدم
و چون واجب الغسل این کار بجا آورد مصداق مسمای غسل لغةً و شرعاً شد خواه غسل اسفل بدن اسقدم

بر اعلی کردیا بالعکس وخواه میامن را بر میاسر تقدیم داد یا بالعکس نمود ولکن مغتسل را ضرورست که
اغتسالش بر صفت منقوله از جناب نبوت و بر هیئت مرویه از وی صلعم در احادیث صحیحه ثابته در صحیحین
وغیرهما که متضمن تقدیم اعضاء وضو سپس افاضهٔ آب بر سر باز بر میامن باز بر میاسرست بیا[illegible]
ثابتة تطهیر واجبست واحادیث صحیحه قاضی ست بوجوب غسل جمعه بر هر محتلم [illegible] وجوب
پس جمع میان هر دو آنست که مراد بوجوب تاکید مشروعیت اوست واین جمع از برای آن گفته شد که جمع
مقدم بر ترجیح ست وظاهر حدیث اذا جاء احدکم الجمعة فلیغتسل آنست که این غسل از برای
نماز جمعه ست نه از برای روز جمعه وهر که از برای کار دیگر جز نماز جمعه غسل کرد خواه در اول روز کند یا
اوسط یا آخر آن وی ظافر بمشروعیت نیست ومؤید اوست حدیث مرفوع من اتی الجمعة من الرجال
والنساء فلیغتسل وابن خزیمه زیاده کرده ومن لم یاتها فلیس علیه غسل ودر بارهٔ غسل
عیدین جز حدیث ضعیف فاکه بن سعد که دران حکایت فعل نبوی ست از برای غسل جمعه ویوم فطر ویوم نحر
کدام دلیل صحیح نیامده وشواهدش نیز ضعاف ست ولکن بعضش مقوی بعض می تواند شد وهم در حدیث
دیگر فاکه بن سعد غسل روز عرفه افزوده ودر سندش یوسف بن خالد سمتی کذاب ووضاع ست وابن معین
نسبتش بسوی زندقه کرده پس یرا د ابن ماجه چنین حدیث را در سنن خود محل عجب ست وحدیث ابی هریره
در غسل عرفه که نزد دیلمی ست اسنادش مظلم ست وآنکه از ابن عمر در موطا غسل عرفه بنا بر وقوف آمده
حجت بدان قائم نیست زیرا که فعل صحابی ست وهم در غسل لیالی قدر دلیلی ثابت نشده بلکه اثباتش اثارتی
از علم ندارد وهمچنین حال غسل از برای دخول حرم ست وثبوت غسل نبوی از برای احرام بحدیث ضعیف
آمده واز برای دخول کعبه از فعل ابن عمر ثابت شده مرفوع نیست که بحجت ارزد ولهذا ابن منذر گفته
که نزد جمیع علما مستحب ست ونزد اکثر وضو کافی ست واثبات غسل از برای کعبه ومدینه وقبر نبی صلعم
بلکه قدس ومسجد قبا وقبور دیگر انبیاء ظلمات بعضها فوق بعض ست وسبحان الله ما یفعل التساهل
في اثبات الاحكام الشرعية من العواقر التي يبكي لها تارة ويضحك لها اخرى وحديث غسل
بعد از حجامت ضعیف ست وممکن ست جمع بحمل غسل بر ندب وترکش در بعض احوال منافی آن نیست وغسل
غاسل میت بحدیث حسن لغیره ثابت شده وادله دال ست بر آنکه امر باین غسل محمول بر ندب ست وواجب ست
غسل نزد اسلام آوردن وقیس بن عاصم را بدان امر فرموده وهمچنین ثمامه را حکم کرد که غسل بر آرد

و این در صحاح و سنن ست و ثابت می شود حکم بر همگنان بامر بعض و عدم علم غیر عالم باین امر حجت نباشد پس قول بعدم وجوبش بی وجه ست

باب در بیان تیمم

سببش عدم وجدان آب و تعذر استعمال ماست و تعذر همچو عدم باشد پس هر که آب می یابد لیکن بکار بردن نمی تواند وی گویا غیر واجد ماست و داخل ست زیر قوله تعالی فلم تجدوا ماء چه مراد نه وجود مجرد ذات آب ست گو در ته چاه باشد و وصول بدان ممکن نبود که هیچکی قائلش نباشد و تعذر عام ست از آنکه مانع از آن در نفس آب بود یا در مکلف زیرا که این حال بمنزله عدم ماست دیگر خشیت ضررست بر جان و مال خود و خوف راه در آن داخل ست حدیث عمرو بن العاص که در لیله بارده تیمم از برای جنابت کرد و غسل بجا نیاورد دلالت دارد بر جواز تیمم از برای خوف ضرر و ملاحظه قوله تعالی واتقوا الله ما استطعتم و قوله صلعم اذا امرتم بامر فأتوا منه ما استطعتم مسوغ تیمم ست نزد خوف فوت نماز بخروج وقت آن خواه قضا باشد یا نه و خواه بدل داشته باشد یا نه ولاسیما با قوله سبحانه اذا قمتم الی الصلوة و قوله بعد ذلک ولم تجدوا ماء فتیمموا و ظاهر آیه وان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا آنست که عدم وجود ما قید همه این چیزهاست زیرا که راجح آنست که تقیید واقع بعد از جمل عائد بسوی جمیع باشد و مختص ببعض نشود مگر بدلیل ولکن چون سبب موجب طهارت صغری آمدن از غائط و ما فی معناه ست و موجب طهارت کبری ملامست زنان و ما فی معناه ست بدون فرق میان مریض و مسافر و [illegible] با آنکه حرف تخییر در او جاء احد منکم بمعنی واو ست و او بمعنی واو در لغت [illegible] از ائمه عربیت بدان رفته پس حاصلش آنست که چون بیمار را یکی از دو سبب [illegible] که آمدن از غائط یا ملامست زنان باشد حاصل گردد وی تیمم نکند مگر نزد عدم وجود آب و همچنین [illegible] بودن مرض از برای جواز تیمم با وجود آب دلیل آمده چنانکه در حدیث صاحب شجه ست پس عدم وجود ما راجع بسوی مسافر باشد و این مجمع علیه ست یعنی مسافر تیمم نکند مگر هنگام که آب نیابد و قصه عمرو بن العاص دلیل ست بر آن و نزول رخصت تیمم در سفر چنانکه در حدیث عقد عایشه ست دلالت بر همین معنی دارد

و در آیه تعرضی بحکم صحیح حاضر نیست لیکن از آنحضرت صلعم تیمم در حضر ثابت شده و حدیث الصعید
الطیب طهور المسلم و ان لم یجد الماء عشر سنین دال بر شرعیت [illegible] حاضر باشد یا مسافر صحیح بود یا بیمار
[illegible] حدیث جعلت لی الارض مسجدا وطهورا [illegible]
و ذکر سفر [illegible] شد اعتبار ش بفحوای خطاب در حضر ثابت باشد [illegible]
در آن قصر صلوة و ترک صیام مشروع گشته با آنکه مسافر غالبا عارف بمواطن آب باشد چنانکه حاضر عارف آن
در وطن بود و لهذا اقامت سنت و را ایجاب طلب آب تا آخر وقت نماز دلیلی از کتاب و سنت و قیاس
صحیح و اجماع نیست بلکه چون مصلی اراده نماز کند و نزد وی یا نزدیک از وی آب نبود که دراکش
می تواند کرد نماز را در وقت نماز به تیمم بگزارد چنانکه حدیث دو مرد که یکی را اصبت السنة گفته و
دیگر را لك الاجر مرتین فرموده دال ست بران و این حدیث رادست بر کسیکه قائل باعادهٔ این نماز
نزد یافتن آب در وقت ست و ناسی آب را در ینجا حکم عادم ست زیرا که خطاب از ناسی مرفوع باشد
و انسان غیر ماخوذ ست بر نسیان پس اگر کسی آب فراموش کرده نماز به تیمم کرد نمازش مجزی ست و اعاده
غیر لازم کما تقدم فی العادم و صعید در آیه بمعنی روی زمین ست خاک باشد یا جز آن و طیب حقیقةً بمعنے
طاهر ست و مجازاً بمعنی حلال چنانکه از کتاب اساس زمخشری مستفاد می شود ولیکن ائمه لغت مثل صاحب قاموس
و غیره صعید را تفسیر بتراب کرده اند و این یکی از دو معنی صعید ست و روایات مصرحه بتراب مفید
تعیین او ست از برای تیمم و در غیر حدیث ذکر تراب آمده از انجمله حدیث علی ست مرفوعاً بلفظ وجعل
التراب لی طهورا در مجمع الزوائد تحسینش کرده و حافظ در فتح الباری تصحیحش گفته و معروف در زمن
نبوت تیمم بتراب بود لا غیر و حائطی که آنحضرت بدان تیمم فرموده معمور بطین بود و در روایتی آمده که آنرا
حت کرد و سندش متکلم فیه ست حاصل آنکه آیه عام ست از خاک و از انچه بر روی زمین ست از خس و
خاشاک ولکن سنت تعیین خاک کرده و تربتها طهورا بران دلالت نموده و قوله فامسحوا بوجوهکم
و ایدیکم مشیر بآنست که چیزی از ان بدست آویزد و طیبا افادهٔ طهارت کرده خواه منبت باشد یا سبخه
و ارض مدینه سبخه بود و ازان تیمم میکردند و طلب تراب دیگر از غیر آن ارض منقول نشده و چون این طهارت
حاصل از تیمم بدل طهارت از وضو ست هر چه از وضو مباح ست به تیمم مباح باشد چه بدل را حکم مبدل است
مگر آنکه دلیلی تخصیص کند و در ینجا دلیل مخصص موجود نیست و حکم تسمیه و نیت در ینجا همان حکم آنها در وضو ست

[illegible] طهارت صحیح چنانکه [illegible] و همه انچه در وضو [illegible] مسح [illegible]
وارد شده مثال از ضعف نیست و کدام ضعیف که مستقلش از درجه اعتبار ساقط در خور عمل بدان نباشد
تا می توان گفت که مشتمل بر زیادت ست و قبول زیادت واجب پس واجب اقتصارست بر مدلول احادیث
صحیحه و تیمم به مسح متعین باشد و تحلیل شعر و جز آن از [illegible] نیست و ظن خروج وقت از نواقض تیمم
اثاری از علم ندارد و تیمم از برای هر پنج نماز در عین وقت کند و بیک تیمم چند نماز میتواند گذارد و مدرک
یک رکعت به تیمم مدرک نماز ست غرضکه تیمم بجای وضوست در هر امر که جائز بوضو باشد بلا فرق و مسح
اخر پس اگر کسی آب یافت لکن آنقدر که از برای بعض اعضاء وضو یا غسل کافی ست نه از برای همه عدول
به تیمم کند و وضو و غسل بجا نیارد یا بقدر آشامیدن یافته نه وضو پس عدول ازان به تیمم متعین ست و نیست
اعاده بروی نزد وجود آب بقدر کفایت خواه این تیمم بدل وضو کرده باشد یا بدل غسل و آنکه در بعض
روایات جنب را امر بغسل نزد یافتن آب آمده پس مراد بدان نه رفع نفس جنابت ست که آن به تیمم مرتفع شده
بلکه مراد شستن تلوث از بدن ست که از آثار جنابت باشد لاسیما محتلم که غالبا منی ببعض بدنش میرسد و تیمم
از برای غیر نماز هیچو رد سلام و جز آن ثابت شده پس قرارت قرآن و دخول مسجد اولی و احق ست بدان
همچنین حائض را تیمم از برای وطی جائز باشد زیرا که حق تعالی فاذا تطهرن فاتوهن فرموده و تطهر
چنانکه بر طهارت بآب صادق ست همچنان بر طهارت بتراب نزد عدم ما صادق می آید و گذشت که
همه انچه بوضو جائز ست به تیمم جائز باشد و نواقض تیمم همان نواقض وضوست بلا کم و کاست و قول
بانتقاضش بوجود آب یا خروج وقت و بایجاب اعاده دفع در وجه دلیل ورد ما هو الحق بصدد تحریرش
نیست و کیف که آنحضرت غیر معید را نزد وجود آب اصاب السنه فرمود و تمام حق در اصابت سنت ست
و ورا آن جز بدعت نباشد و تمسک بسنت بهتر از احداث بدعت ست

باب در بیان حیض

وآن جریان دم از رحم زن در وقت خاص و زمن معلوم بعد از بلوغ اوست چنانکه ائمه لغت مثل ازهری
و جوهری و غیرهما گفته اند و در قرآن کریم بلفظ اذی معبر شده و اینهمه تعریف بالوجه ست نه بالکنه و در
تقدیر اقل و اکثر حیض انچه بتمسک ارزد نیامده بلکه همه انچه درین باب آمده موضوع یا ضعیف بالمرة یا موقوف ست

ولا حجة في ذالك كله وانچه از انحضرت صلعم ثابت شده مکث لیالی ذوات العدد از نماز ست
وغایت انچه درین عدد آمده حدیث حمنه بنت جحش ست انما هي رکضة من الشيطان فتحيضي ستة
ايام او سبعة ايام في علم الله كما تحيض النساء وازینجا اگر اکثر حیض تا هفت روز گرفته
بر تقدر حیض پیش از نه سال و بعد از شصت سال دلیلی از کتاب و سنت نیامده و مجرد شمردن اقسام
حائض شدن زنی بحیض شرعی قبل و بعد این مدد منقول نشده و عالمت محل خلاف ست و بعض زنان
هر جمل حائض میگردند و ادله درین باب سه گونه آمده بعض دال اند بر رجوع بسوی عادت زنان و بعض بر
رجوع زن بسوی عادت نفس خویش و بعض بر رجوع بسوی صفت دم و جمع میان این ادله باین طریق
که زن مبتدءه یا ناسیهٔ وقت حیض و عدد ایام رجوع بجانب صفت دم کند اگر بر صفتی ست که رسول خدا
بیانش کرده پس دم حیض باشد و اگر بر غیر آن صفت ست حیض نبود و اگر بر صفات مختلفه یا صفت ملتبسه
برآید و متمیز نگردد بسوی عادت زنان قرابت برگردد بقوله صلعم كما تحيض النساء و ظاهر ست که زنان
خویشاوندان احق اند از غیر قرابت در رجوع بسوی عادات شان و نزد اختلاف عادت زنان اعتبار
بغالب نسا باشد و اگر غالب هم یافته نشود خود را شش یا هفت روز حائض گیرد کما امر رسول الله
صلعم و اگر مبتدءه نیست بلکه معتاده شناسای هنگام و شمار ایام ست رجوع بسوی عادت و تمییز بصفت دم کند
و نزد التباس قدر عادت بعروض عارض و التباس تمییز بصفت دم رجوع بسوی خوی زنان قرابت
خویش کند اگر آنها مختلف العادت باشند بچنان کند که در مبتدءه گذشت و صفت دم حیض در حدیث
بلفظ انه اسود يعرف آمده و بهذا يرتفع الاشكال ويندفع ما كثر وطال من القيل والقال
و حرام ست بحیض انچه حرام ست بجنابت و گاه خلاف این هر دو باشد چنانکه جنب را حق کردن در حال صوم
و استمرار بران تا تطهر رواست بخلاف حائض که روزه گرفتن او بهیچ حال صحیح نیست و تحریم وطی فرج در
حیض منصوص قرآن کریم ست و دران خلافی نیست و ظاهر نظم دال برآنست که اتیان بعد از تطهر و غسل ست
و هو الراجح و نزد عذر یا تعذر تیمم بجای غسل باشد و شستن نجاست از بدن و جامه ثابت ست بعمومات
قرآنیه کقوله تعالی وثيابك فطهر والرجز فاهجر وقوله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين و در سنت مطهره
مؤیدات و مؤکدات آن آمده و اینهمه خطابات شامل حائض ست پس تعهد و تنظیف نفس مندوب باشد
و چون حائض داخل ست زیر عمومات خطاب کتاب و سنت که قاضی بمشروعیت ذکر الله اند جز قرارت

و آن نماز را ادا نکرد ما دام باشد و واجب بر وی قضا صوم است نه قضا نماز و این معلوم است از ادله

صحیحه چنانچه در صحیح مسلم است از حدیث عائشه فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة و عمل

در عصر نبوت و اتصال دعوت برین منهاج بود و سلف و خلف امت همه برین و اجماع اهل سنت بدان مجمع بوده اند

و از هیچ یکی از علمای اسلام خلافی در آن صحیح نشده و اما خوارج که لا اجماع را از پس استحقاق آن خلاف کرده اند

برابر قول جمیع مسلمین خلاف ایشان ذکر نمیتوان کرد یا خلاف ایشان مخرج مسائل اجماعیه از اجماع نمیتواند شد

و زن مستحاضه همچو زن طاهره است نه همچو حائض و ایجاب غسل بر وی از برای هر نماز مبنی بر ثبوت لبس است

حالانکه بر وی لبسی نیست و احادیثی که درین باب آمده حفاظ تصریح کرده اند که در خور احتجاج نیست و آنچه

در صحیحین است امر بغسل اوست نزد ادبار حیض فقط و بالجمله اثبات همچو تکلیف شاق بر مستحاضه جز بحجت روشن تر

از آفتاب نمیتواند شد و این بر تقدیر عدم ورود معارض آن احادیث ضعیفه است تکلیف که ادله تیسیر و

عدم تعسیر در شریعت حقه بکثرت وارد شده و دم حیض متمیز از دم استحاضه است غایت آنکه تا تواند بتطهیر

جامه و بدن خویش از دم استحاضه بپردازد و اگر تعذیب نفس خود باین شک و وسوسه می خواهد مجبوری است

و علی نفسها براقش تجنی و چنانکه در ایجاب این غسل از برای هر نماز یا دو نماز حجتی قائم نیست همچنان در ایجاب

وضو بر وی از برای هر نماز حجت قائم نشده و حکم بانتقاض وضویش بدخول هر وقت اختیاریا مشارکت

از وادی تساهل در اثبات احکام شرعیه بمجرد خیالات مختله و آرا معتله است و نفاس همچو حیض است و اکثرش

چهل روز در حدیث مرفوع نزد حاکم آمده و صحیحش گفته پس قول بدان اعدل و احسن اقوال است و چون

پیش ازین مدت طهر بیند طاهره است و اگر نه بیند نفساء است تا آنکه چهل روز بگذرد بعده آنچه از خون بر آید

آن را حکم نفاس نباشد

کتاب الصلوة

شرطیت عقل و بلوغ در وجوب نماز صحیح است و اما شرطیت اسلام پس مخالف قول کسی است که کفار را

مخاطب بشرعیات می گوید و بعض اهل اصول حکایت اجماع بر وجوب صلوة بر کفار و عقوبت آنها بر ترک نماز

در آخرت کرده اند و جبر رق مسلم بر نماز از باب امر بمعروف و نهی عن المنکر است و چون سید را حد عبد

نزد ارتکاب موجب حد میرسد پس جبرش نزد تارک واجب بالاولی میرسد بدون فرق میان نماز و

[illegible] بود در بارهٔ جبر طفل ده ساله و ضرب او بنا بر تأدیب لفظ آمده و اشکال آنست که ضربش با آنکه مکلف
نیست چه قسم می تواند شد و جوابش آنست که مکلف باین ضرب ولی او ست و تشریع ضرب [illegible]
که ترک نماز سبب [illegible] ساخته چنانکه ضرب او نزد ارادهٔ اقدام بر قتل غیر جانی القتیل [illegible]
الاخذ مباح ست و اسباب و شروط و موانع از احکام وضع اند و مرجع در حقائق این امور بسوی تدوین
اهل اصول ست چه بحث اصولی ست و اهل اصول در اصطلاحات خود ذکر کرده اند که شرط عبارت ست از چیزی
که عدمش مؤثر در عدم مشروط باشد و وجودش مؤثر در وجود مشروط نباشد همچو وضو که شرط نماز ست
و عدمش تأثیری در عدم نماز دارد پس نماز جز بوضوء صحیح نگردد و وجود و عدمش مؤثر در وجود و عدم مسبب
نیست و ازینجا شناخته باشی که وقت سبب ست از برای نماز نه شرط چه وجود وقت مؤثر در وجود
مسبب ست که ایجاب فعل صلوة باشد و عدمش مؤثر در عدم اوست زیرا که وجوب نماز پیش از دخول
وقت نیست و بعض اهل اصول در حقیقت سبب ذکر کرده اند که سبب آنست که وجودش مؤثر در وجود
مسبب باشد و عدمش مؤثر در عدم مسبب نبود و واجب آنست که فاعلش بفعل مستحق ثواب و بترکش
مستحق [illegible] عقاب گردد و این مستلزم آن نیست که واجب شرط بود و عدمش مستلزم عدم باشد بلکه تارکش
آثم است فقط و همچنین استدلال بر شرطیت بنهی دال بر فساد مرادف بطلان صحیح ست اگر این نهی از ذات
[illegible] باشد نه بامر خارج پس طهارت بدان از حاشین شرط صحت نماز ست بنا بر وجود [illegible]
[illegible] اگر دلیلی دلالت کند بر آنکه هر که در بدنش نجاست ست نمازش نیست یا
[illegible] مقبول نشود و یا مثل تحبس [illegible] از [illegible] نماز [illegible] شود [illegible] دال بر فساد مرادف بطلان
بود [illegible] بر شرطیت [illegible] صحیح باشد والا فلا و لکن اینجا دلیل [illegible] وجود [illegible] در حدیث [illegible]
[illegible] آن [illegible] شرطیت آن [illegible]
[illegible] نیست [illegible] در نماز و در حق
آن ست نه بر شرطیت و حدیث عدم قبول نماز حائض مگر بخمار معارض حدیث [illegible] شارب خمر
آبق ست با آنکه نماز اینها صحیح ست و این معارضه بی وجه باشد چه نفی قبول مستلزم نفی [illegible] ست پس اگر
دلیلی دال بر صحت نماز کسی که عدم قبول نمازش آمده بیاید مخصص [illegible] باشد و نفی قبول [illegible] در حق او مجاز از
عدم توفیر ثواب بود و اصل در تحقیق و تقدیر عورت شرع ست اگر ثابت گردد مقدم باشد بر چیزی [illegible]

واگر حقیقت شرعیه ثابت نشود مرجع لغت بود زیراکه حمل کلام شارع بر لغت نزد عدم تقرر عرف
شرعی واجب ست ودرینجا شرع ولغت متفق اند برآنکه قبل ودبر عورت مرست وشرع فخذرا زیاده
کرده واحادیث الفخذ عورة بصحت رسیده وهمین ست مذهب جمهور وعورت بودن رکبه ثابت نشده
وعورت زن آزاد همه بدن وتمام تن ست جز وجه وکفین وسترش از رجال بر زن واجب ومردان را
نظر بسویش ناجائز واما آنکه نماز زن اگرچه تنها یا با زنان یا با شوهر یا دیگر محارم باشد بی ستر تمام عورت
صحیح نیست پس غیر مسلم ست وغایت انچه درین باب آمده حدیث عایشه ان الله لا یقبل صلوة حائض
الا بخمار ست واین موقوف مرسل ست وهمچنین حدیث ام سلمه درین باب که تصلی المرأة فی درع وخمار
الخ باشد قول او ست نیز حجت نیرزد وتفرد بعض برفع حدیث [illegible] انتها من حجت ست وگر تسلیم
حدیث عایشه حجت ست پس غایتش آنست که نمازش [illegible] پوشیدن سر درست نباشد ولیکن انچه زیاده
برین قدر باشد خود دران موجود نیست وطهارت [illegible] واشتراط صحت نماز گردانیدن [illegible]
وخلع نعل آنحضرت در نماز بنا بر تقذر باخبار جبرئیل [illegible]
بشرطیت چه رسد بلکه این حدیث دلیل قائل بعدم شرطیت [illegible]
در محمول وملبوس موجب ابطلان نماز نبوده هرگز [illegible] در جامه مغصوب [illegible]
اگرچه غاصب باثم غصب اثم دخول در نماز [illegible]
ابریشم حرام ست لیکن بطلان نمازش ونماز غاصب [illegible]
مفید النفی صحة صلوة من صلی لابس الحریر [illegible]
ضرورت عفو [illegible] از عریان گذاردن ست [illegible]
شرایست بر رعایت مصالح ودفع مفاسد ومعاد [illegible]
نباشد واما نماز در جامه زرد وسرخ [illegible]
خاص از احمر ست که مصبوغ بعصفر باشد پس [illegible] محمول [illegible]
ودلیلی بر تحریم احمر که مصیر بسوی آن واجب شود [illegible] بلکه [illegible]
آمده وابن عمر [illegible] ثبوت این رنگ [illegible] باشد گرچه [illegible]
حدیث [illegible] ولیکن صالح احتجاج ست ودر پوشیدن سراویل [illegible] شده

[illegible] و بهتر مراد ایل فوق ستر عورت و در نماز [illegible] و اگر منظنه انکشاف عورت باشد
[illegible] کراهت اوست و اصل در لبس حریر [illegible]
[illegible] صحیح وارد شده و این دابه بحریست پس نماز در جامه [illegible]
[illegible] مکروه و دلیل بر [illegible] جایز و اگر چه غصب امری از آثام ست و غاصب آثم و از
نماز در هفت موطن نهی آمده [illegible] الطریق و حمام و اعطان و فوق ظهر
بیت الله ست و در سندش مقال ست [illegible] گفته قبور [illegible]
نهی آمده و در منع از نماز بر تمثال حیوان کامل در مکانی که [illegible]
صحیحه قاضی بتحریم تصویر ست و ازان نهی شدید آمده و بران وعید سخت وارد گشته و دلیل بر تغییر و عدم
ترک آن در بیوت قائم گشته و تارکش تارک انکار منکر و مستحق اثم عدم انکار ست و بهتر آنست که تصویر را
زیر قدم گرداند چنانکه در حدیث قرام که در خانهٔ عایشه بود آمده که ان جبریل امر النبی صلی الله علیه
وسادتین توطیان و آنکه کراهت نماز از بعض صحابه بر طنفسه یعنی بساطی که زیر آن خمل باشد و بر چیزی
از حیوان و بر غیر ارض آمده مستندش مجرد وسوسه و شکوکها ست خالی از دلیل ست و طهارت مکان نماز
واجب ست شرط صحت نماز نیست و شرط جز بدلیل خاص ثابت نمی تواند شد و دلیل وجوب مثبت
شرطیت نباشد و فیما اسلفناه کفایه لمن له هدایه و اما استقبال کعبه پس آیهٔ فول وجهک شطر المسجد
الحرام و آیهٔ حیثما کنتم فولوا وجوهکم شطره دلیل ست بران و شطر عام ست از انکه جهت باشد
یا نحو یا تلقاء یا قبل کعبه بر اختلافی که در تفسیر شطر ست نزد سلف و بالجمله کافی از حاضر و غائب استقبال جهت ست
مگر آنکه در حال قیام بنماز معاین بیت بود [illegible] باشد [illegible] جهت
مکه یا شعابش یا در جایی قریب از مکه باشد و میان او و میان بیت حائلی بود که در ین صورت [illegible]
دیگر از برای مشاهدهٔ بیت بر وی واجب نیست بلکه لازم تولی وجه بسوی شطر مسجد الحرام ست و لیس دلیل
دال بر غیر این معنی نیامده و حدیث مرفوع ابن عباس در سنن بیهقی بلفظ البیت قبلة لاهل المسجد
والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل الارض فی مشارقها ومغاربها با آنکه ضعیف
غیر محتج به ست دلیل بر ما ذکرنا ست نه آنکه در مسجد ست که وی معاین بیت ست بلا حائل و مسجد قبله
اهل حرم ست و این دال ست بر آنکه واجب نیست بر اهل حرم مگر استقبال جهت و اما غیر اهل حرم پس امر

ظاهر روا جهت و مراد بجهت ما بین مشرق و مغرب جهت ست چون روی بسوی جهت ما بین هر دو کرد آنچه بر وی واجب ست بجا آورد و لحدیث ابی هریرة عند الترمذی وصححه ما بین المشرق والمغرب قبلة واخرجه ابن ماجة والحاکم من حدیث ابن عمر و با وجود این حدیث متصل محتاج بجمع دیار قبله بسوی تقلید احدی از احیا و محاریب منصوبه در مساجد نیست چه محرابش میان مشرق و مغرب ست و هر عاقلی شناسای این هر دو جهت باشد و جز دیوانه و کودک بر دیگری مخفی نماند و راکب خواه در محمل باشد یا در غیر محمل تا تواند رو بقبله شود و اگر نتواند تنفل بسوی غیر قبله نماید برابر ست که در محمل باشد یا در غیر آن و هر که بعد از تحری قبله مخطی شد و نماز بجانب غیر قبله گذارد بر وی اعاده آن نماز واجب نیست نه در وقت و نه بعد از ان و حدیث عامر بن ربیعه و حدیث جابر بران دلالت دارد اگر چه سندش ضعیف ست و نزول آیه فاینما تولوا فثم وجه الله از برای آن شده و مؤید اوست حدیث متفق علیه اهل قبا که در عین نماز از قدس رو بجانب کعبه برگردانیدند و آنحضرت صلعم ایشان را بران مقرر داشت و امر باعاده نماز نکرد با آنکه بعض نماز بسوی غیر قبله گزارده بودند و احادیث نهی صلوة خلف نائم و محدث و متحدث بصحت نرسیده بلکه در صحیح آمده که آنحضرت نماز می کرد و عایشه در جانب قبله معترض می بود و ظاهر آنست که می خفت چنانکه لفظ صحیحین فاذا اراد ان یوتر ایقظنی مشعر باوست و اشتغال قلب مصلی باستقبال زن اکثر از اشتغال باستقبال مرد باشد و بالجمله کراهت استقبال امر یست که اوفق بادله ست و سنت اتخاذ ستره ثابت ست باحادیث صحیحه کثیره و تخصیص مشروعیتش بفضا وجهی ندارد چه ادله اعم از فضا آمده اند و اکثر احادیث وارده دران مشتمل بر امرست و ظاهر امر وجوب مگر آنکه صارفی از ان بسوی ندب آید و آن نیامده و افضل امکنه نماز مساجدست و در افضلیت نماز در مساجد ثلثه بالخصوص نص وارد شده در حدیث ابن الزبیر ست که آنحضرت فرمود نماز درین مسجد من افضل از هزار نماز در ماسوای او از مساجد مگر مسجد حرام که نماز دران بهتر از صد نماز درین مسجد ست اخرجه احمد و در حدیث جابر آمده که نماز در مسجد حرام بهتر از صد هزار نماز در ماسوای اوست و این نزد ابن ماجه ست مرفوعاً و رجال سندش ثقات اند و در حدیث ابی الدرداء زیاده کرده که نماز در بیت المقدس برابر پنجصد نماز ست و سندش نزد بزار مرفوعاً حسن باشد و بالجمله ظاهر آنست که نماز درین هر سه مسجد افضل از نماز در غیر اینهاست باین مقدار که رسول خدا صلعم بیانش فرموده و نیست فرق میان فرائض و نوافل چنانکه تنکیر صلوة درین احادیث

بران دال است و در صحیحین از حدیث زید بن ثابت مرفوعا آمده که افضل نماز آدمی در خانه اوست مگر
مکتوبه و در فضائل مساجد هم ادله دال بر فضل نماز فی المسجد وارد شده و دران ذکر رفع درجات و حط
خطیات بر خطوات آمده و انتظار نماز را بعد از نماز رباط فرموده و مشائین فی الظلم را بشارت
نور تام روز قیامت داده و گفته که همسایه مسجد را نماز جز در مسجد نباشد و هم عدم ترخیص بلیغ ندا
در حضور مسجد که انجا ندای نماز کنند وارد شده و در بنای مساجد حث و ترغیب ثابت گشته و آمده که
احب بلاد بسوی خدا مسجد هاست و این احادیث معروف و مشهور ست و دلالت دارد بر مزید
خصوصیت در فضیلت مساجد که انجا جماعت نماز می شود و ندای نماز بر میدارند و این اخص ست از مسجد
بودن جمله بقاع ارض چنانکه در حدیث جعلت لی الارض مسجدا آمده و بنای مساجد از برای ذکر خدا و نماز ست
پس غیر این کار دران روا نباشد مگر بدلیل چنانکه در حدیث انزال وفد ثقیف و وفد حبشه و تناشد
اشعار مدح اسلام و ذم کفر از حسان بن ثابت ثابت گشته و این خصوصیت مانع الحاق تحریم اشعار با شعر خوانی ست
و حدیث من دخل مسجدنا هذا لیتعلم خیرا او یعلمه دال بر جواز تعلم و تعلیم در مساجد ست و نهی از
اقامت حدود و قصاص در مسجد نبی آمده و همچنین از خرید و فروخت و انشاد ضاله و حدیث تجنب
صبیان از مساجد و اتخاذ مطاهر بر ابواب آن اگرچه ضعیف ست لیکن شواهد ضعیفه دارد و همچنین بصاق
انداختن در مسجد خطیئه ست و کفاره این خطیئه دفن بصاق باشد و این در حدیث صحیح ست و لکن دفن در مسجد
غیر مفروش ممکن ست و اگر مفروش بحصیر و نحو آن باشد این خطیئه غیر مکفره بود زیرا که
انجا دفن متیسر نگردد و همچنین احادیث در منع بصق بسوی قبله مسجد آمده و وارد شده که در ثوب خود
بصق کند نه در مسجد و جانب قبله و چون ریا از معاصی عظیمه الهی و شرک اصغر ست اگر او را ذریعه و بسوی آن وسیله باشد قطع
آن ذریعه و دفع آن وسیله واجب ست چه ذریعه الی الحرام حرام ست و وسیله الی الحرام هم حرام پس توقی مظان ریا در
جمله عبادات واجب ست تا بنماز که افضل عبادات ست چه رسد و وقوع دران حرام و مدافعت نفس
از همچو این معصیت که هیچ کن اجر و مثوبت ست از اوجب واجبات شرعیه ست و تجنب اسبابیکه مفضی
بسوی ریا گردد لازم حال هر مسلم شحیح بدین خود باشد شعر

کلید در دوزخ ست آن نماز — که در چشم مردم گزاری دراز

باب در بیان اوقات نماز

اما احادیث اوقات قولاً و فعلاً و تعلیماً بسیارست حاصلش آنکه اول وقت نماز ظهر زوال ست و
آخرش تا گردیدن سایهٔ هر شیء مثل آن شیء سوای فیء زوال و این اول وقت عصرست و آخرش تا انجاست
که آفتاب سفید و صاف و پاک باشد و اول وقت مغرب غروب شمس است و غروبش مستلزم اقبال
لیل از مشرق و ادبار نهار از مغرب ست و لفظ متواترست روایت که رسول خدا صلعم اشارتها نهاده
و میان این علامات در دخول وقت مغرب خفا نیست که پیداش علانیه مرئی ست و آخرش غیاب شفق
احمرست و آن اول وقت عشاست و آخرش نصف شب ست بلکه تا با جامسلمین یعنی اکثر شب و اول وقت فجر طلوع فجرست و فجر
ذی بصیرت آنرا میشناسد و آخرش طلوع آفتاب ست و این اوقاتی ست که وقوع خلاف در مثل آن کما ینبغی نباشد چه ادلهٔ دال بر آن
واضح تر از هر واضح و ظاهر تر از هر ظاهر ست و آنحضرت صلعم مکرر بایضاح و تعلیمش پرداخته که بعد ازان حاجت بسوی چیزی
دیگر باقی نمی ماند و این اوقات را منوط بعلامات حسیه ساخته که هر که بصر صحیح دارد آنرا میشناسد پس
ضرورت اطالت کلام درین مقام نباشد که هیچ سودی نبخشد و تقسیم اوقات بسوی وقت اختیار و وقت
اضطرار از شارع نیامده بلکه غایت آنچه در بارهٔ اضطرار آمده آنست که هر که یک رکعت از نماز قبل از
خروج وقتش دریافت وی همه نماز دریافت پس مدرک یک رکعت نائم باشد یا ناسی یا مغشی علیه مدرک آن
نمازست و این نماز او اداست نه قضا و تارک آن تا آنجا که وقت معینش بدر رود تارک نمازست
اگر چه در وقت دیگر بجا آرد تا بکسیکه تارک او تا خروج وقت نماز دیگر باشد چه رسد چنانکه عصر را وقت
اصفرار شمس بگذارد که این اصلا مصلی نیست و نه فریضه خدا ادا کرده بلکه نماز را در غیر وقت او گذارده
بلکه در هنگامی بجا آورده که رسول خدا نامش وقت صلوة منافق نهاده فسبحان الله و بحمده
و اما رواتب فرائض پس بسیارست بعض پیش از فعل فریضه آمده و بعض بعد ازان ابن عمر در حدیث
متفق علیه گفته یاد گرفتم از رسول خدا دو رکعت قبل ظهر و دو بعد ظهر و دو بعد مغرب و دو بعد عشا
و دو قبل غداة و در حدیث ام سلمه ست که فرمود رسول خدا هر که بگذارد در یک روز و شب دوازده
سجده سوای مکتوبه ساخته شود او را خانه در جنت و این نزد جماعهٔ اهل سنن ست و بیانش در روایت
بعض جماعه چنین آمده که چهار پیش از ظهر و دو بعد ازان و دو بعد از مغرب و دو بعد از عشا و دو پیش از
نماز فجر و در غیر این دو حدیث چار قبل ظهر و چار بعد آن و چار قبل عصر آمده و میان هر دو اذان در جمیع
صلوات صلوة آمده و در خصوص نماز مغرب باین لفظ وارد گشته که بین اذانی المغرب صلوة و در

صحیح ست صلوا قبل صلوة المغرب رکعتین وو تر ایتار نماز شب ست وآنحضرت صلعم در غالب حالات
ایتار بیک رکعت می فرمود ومراد اشتمال آخر نماز شب بر وتر ست بیک رکعت یا پنج یا هفت وانه ایتار
بسه رکعت نهی آمده واین اعتقاد که او تعالی تشریع صلوة ثلاث متصله بعد از صلوة عشا بدون تقدم کلام
صلوة بران فرموده پس جهل بالغ ست بانچه سنت مطهره آمده واقل فعل عاجز غیر راغب در اجر آنست
که دو رکعت گزارده سلام دهد باز برکعت منفرده ایتار کند و بروی صادق ست که اینکس از نافله شب
جزین دو رکعت و یک رکعت وتر دیگر هیچ نگذارد باآنکه نماز وی صلعم تا سیزده رکعت با وتر میرسید وگاه
اقتصار بر اقل از ان میکرد ونمازیکه بنا بر خواب یا نسیان ترک شد وقت قیام از نوم یا نزد ذکر بعد از
نسیان در وقتی که آنرا جزین حین وقت نبود بگزارد واین نماز ادا است قضا نیست ونهی از نماز در سه وقت
متوجه بسوی نوافل باشد نه فرائض موداة وثابت شده که هرکه یک رکعت از نماز دریافت وی نماز دریافت
وهرکه یک رکعت از عصر قبل از غروب ادراک کرد وی مدرک عصر ست وهرکه رکعتی از فجر قبل از طلوع شمس
دریافت وی مدرک فجر شد واین احادیث که مصرح با دراک نماز با دراک یک رکعت ست اخص مطلق ست از
احادیث نهی نماز در اوقات ثلثه پس مخصص آن باشد ونماز فرائض ونماز نائم وناسی ازان خارج بود زیراکه
وقت آن نماز همین وقت ست که از خواب بیدار شده واز فراموشی بیاد آمده پس این نماز او همچو سائر فرائض
موداة باشد وهرکه زعم کند که مقضیه ست نه موداة وی دلیل آرد زیراکه آنحضرت صلعم جز حین ذکر وقتی دیگر
از برای آن نفرموده وآحادیث صحیحه مصرح اند بنهی از نماز در سه وقت که طلوع وزوال وغروب آفتاب ست
واز قبر کردن موتی هم درین اوقات نهی فرموده ودر احادیث صحیحه تصریح بنهی از نماز بعد از نماز عصر تاآنکه مهر
فرو رود وبعد از بامداد تاآنکه آفتاب بر آید آمده وظاهر نهی تحریم ست ودلیلی بر صرف این نهی از معنی
حقیقیش بسوی معنی مجازیش که کراهت تنزیه ست وارد نشده ونه تخصیص ذوات الاسباب ازین عموم کدام دلیل دلالت
کرده آری دلیل دال بر فعل آن بدون فرق میان وقت کراهت وغیر آن همچو تحیت مسجد آمده ومیان این حدیث واحادیث
نهی عموم وخصوص من وجه ست پس رجوع بسوی مرجح است بجانب الآخر که خارج ازین هر دو باشد میباید کرد ومرجح اگر ترجیح خطر
بر اباحت ست چنانکه حدیث اذا امرتکم بامر فاتوا به ما استطعتم وان نهیتکم عن شئ فاجتنبوا بران دلالت دارد
پس مستفید درین حال ترک تحیة المسجد در اوقات مکروهه ست ومتحری دین خود را باید که از دخول مساجد درین اوقات پرهیز د
واگر بنا بر حاجتی در آید ننشیند تا ترک تحیة المسجد که واجب ست لازم حال او نگردد وافضل اوقات نماز

اول وقت هر نماز ست وآنحضرت صلعم بران استمرار داشت واین استمرار تا آخر [illegible] وی صلعم بود
واحدی از کسانیکه اطلاع بر سنت مطهره دارند دران مخالف نیست واقوال داله هم برین معنی آمده مثل
حدیث افضل الاعمال الصلوة لاول وقتها وقومی اسفار بالفجر را افضل گفته ولکن آخر الامرین از وی
صلعم تغلیس بالفجر بوده وآمده که نماز عشا تا ثلث یا تا نیمه شب افضل ست وترکش بدان جهت کرده که بر امت
گران نیاید ورخصت ابراد بظهر هم وارد شده وتعلیلش چنان کرده که شدت حر از فیح جهنم ست حاصل آنکه
افضل وقت اول اوست مگر آنچه دلیلش خاص کرده باشد با بیان افضلیتش همچو تاخیر عشا نه مجرد ترخیص بنا بر
کدام عذر که این معارض افضلیت وقت نشود وتاخیر مغرب تا اشتباک نجوم بدعت رافضه ست ودر حدیث
ازان نهی آمده وفرموده لا تزال امتی بخیر او علی الفطرة ما لم یؤخروا المغرب حتی تشتبك النجوم
واین را احمد وابوداود وحاکم اخراج کرده ورجال سندش ثقات اند وابن اسحق دران تصریح بتحدیث کرده
وآنحضرت صلعم مبالغه داشت در تعجیل مغرب تا آنکه در دو روز تعلیم در یک وقت گزارده ونزد فراغ
ازان با وجود طول قرات مواقع نبل امی دیدند چنانکه احادیث صحیحه بران دلالت دارد ودر ایام نبوت
با آنکه زمنا واهل علل کثیره بودند تا آنکه کسی [illegible] فان لم تستطع فعلی جنب فرموده اما
مسموع نشد که احدی را [illegible] تاخیر نماز از وقت نماز کرده باشد ونه حرفی درین باب از کتاب وسنت آمده
وهمچنین در زمن صحابه وعصر تابعین وتبع ایشان چیزی ازین تاخیر بگوش نخورده ونه احدی از اهل مذاهب
اربعه وسائر اهل ارض بدان قائل شده آری جمع میان دو نماز باذان واقامت از برای هر واحد یا یک
اذان ودو اقامت علی ما هو الراجح باحادیث کثیره ثابت شده واحادیث جمع تاخیر در صحیحین وغیرهما ست
واحادیث جمع تقدیم حسان ست با مقالی که در انها ست وما معارضه که با حدیث صحیحین دارد چه دمیکه زوال
آفتاب پیش از ارتحال میشد نماز ظهر گزارده سوار میشد ودر باره جمع از برای مریض وخائف ودر مطر دلیلی
مخصص [illegible] مگر آنچه از قول روات در حدیث جمع در مدینه مفهوم میشود که این جمع بغیر خوف وسفر ومطر بود
واین را قیاس بر جمع مسافر کرده اند ولکن این قیاس صحیح نیست واگر صحیح باشد قصر نماز هم جائز بود با آنکه
رسول خدا بیمار افتاده وجمع میان نمازها از حضرت وی منقول نشده ونه تسویغش از برای احدی از بیماران
آمده وعذر اشتغال بطاعات واعمال معاش از برای جمع [illegible] رحیم ست آن کدام طاعتیست
که افضل از نماز باشد وبعض صحابه در اسواق وبعض در [illegible] وبعض در تحصیل علم ناشی می بودند ومسموع

نشده که آنحضرت هیچکس را از ایشان از حضور صلوات در اوقات مضروبه اش معذور داشته باشد و نه
از احدی از آنان طلب رخصت منقول شده و جمع مذکور در [illegible] و رو ایات حدیث تاویلش
کرده اند و بعض به جمع صوری محمول نموده و جماعتی بدان تصریح کرده و باجمله [illegible]
خواه ست و خبط بالغ و خلط عجیب در این واقع شده و حق حقیق بقبول عدم جواز جمع ست از برای غیر مسافر
و توقیت فرض ست بنص قرآن

باب در بیان اذان و اقامت

این عبادت از اعظم شعائر اسلام و اشهر معالم دین ست و تا مشروع شده بران مواظبت تا موت نبوی
در روز و شب و سفر و حضر اتفاق افتاده و اخلال دران یا ترخیص در ترک آن مسموع نشده و امرا اجناد
را امر می فرمود که چون در غزوه اذان بشنوند از غزو باز مانند و اگر نشنوند مقاتله کنند و ناهیك بهذا
حیث جعله صلعم علامة للاسلام و دلالة للمتمسك به والدخول فیه و با این ملازمت عظیمه
دائمه مستمره بارها بدان امر کرده چنانکه در حدیث مالك بن حویرث ست اذا حضرت الصلوة فلیوذن لکم
احدکم و این در صحیحین و غیر هماست و در لفظی از بخاری ست فاذنا و اقیما و عثمان بن ابی العاص را فرمود
اتخذ مؤذنا لا یاخذ علی اذانه اجرا و این حدیث صحیح نزد احمد و اهل سنن ست و بلال را امر بتشفیع اذان و
ایتار اقامت کرده و این در صحیحین ست و در حدیث عبد الله بن زید ست که فرمود انها لرویا حق انشاء الله
تعالی سپس امر بتاذین فرموده و این را ترمذی صحیح گفته و ابو الدردا گفته شنیدم پیغمبر می فرمود ما من ثلاثة
لا یوذنون و لا یقام فیهم الصلوة الا استحوذ علیهم الشیطان و این نزد احمد و ابو داود و نسائی ست
و ابن حبان گفته صحیح الاسناد ست و با جمله در وجوب مثل این عبادت تردد متردد یکه ما ینبغی نیست زیرا که
اشهر از نار بر علم و اوله اش اجلی تر از شمس بازغه ست و این شعار مختص نماز جماعات ست بلکه بر هر مصلی
تاذین و اقامت واجب باشد و لکن هر که در جماعت ست او را اذان و اقامت موذن کافی ست و ظاهر
آنست که زنان همچو مردان اند چه شقائق رجال اند و امر بمردان امر بزنان ست و حجت منتهض بر عدم
وجوبش بر زنان نیامده و آنچه آمده در اسانیدش متروکان اند احتجاج بآنها روا نیست پس اگر دلیلی صالح
اخراج زنان از ین حکم بیاید فذاک ورنه همچو رجال اند و لکن چون اذان اعلام ست بدخول وقت و جزء رفع

صوت نباشد و زن مأمور است بستر و لهذا در ایام نبوت و عصر صحابه و من بعدهم ممنوع نشد که زنی
اذان بجهت برای کسی گفته باشد اما از اذان زن از برای خود و دیگر زنان حاضره نزد او با عدم رفع بالغ صوت
ممانعت نیست بلکه ظاهر آنست که نساء [illegible] اذان گفته اند و آن کی از جماعت از برای
سامع و از برای هر که در بلد است کافی است و مشروع از برای نماز [illegible] مؤذن است گر [illegible]
که بجایش حوقله گردانند و اذان در وقت باید و در غیر وقت نشاید زیرا که دعا بسوی نماز است و مشتمل است بر
حی علی الصلوة حی علی الفلاح و اذان بلال در وقت خاص بنا بر ایقاظ نائم و ارجاع قائم بود پس دلیل بر
جوازش از برای نفس نماز قبل از وقت نمیتواند شد و در اینجا آنچه مقتضی تعارض یا ترجیح باشد موجود نیست
پس نتوان گفت که ؎

مؤذن بانگ بی هنگام برداشت		نمیداند که چند از شب گذشتست
درازی شب از مژگان من پرس		که یکدم خواب در چشمم نگشتست

و ظاهر آنست که این عبادت شرعیه جز از مکلف مجزی نیست و ابو محذوره در اول اذان خود شانزده
ساله بود و در بعض روایات که لفظ غلام آمده پس اطلاق غلام بر کلان و خرد سال هر دو آید از هری گفته
یقولون للکهل غلام و لیلی اخیلیه در مدح حجاج گفته ؎ شفاها من الداء العضال الذی بها
غلام اذا هز القناة سقاها + و تأذین بر وجه ادوار از شارع بتأدیه اعراب بر مقتضای لغت عرب
می باید گفت و مؤذن بر غیر آن صفت غیر فاعل مأمور به است همچو سائر اذکار وارده از شارع و حدیث
ابن عباس نزد ابو داود مرفوعاً لیؤذن لکم خیارکم اگرچه در سندش مقال است و حدیث ابو هریره مرفوعاً
الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللهم ارشد الائمة واغفر للمؤذنین دال بر اعتبار عدالت در مؤذن است و
غیر عدل مؤتمن نباشد و لکن در طهارتش از حدث اکبر و حدث اصغر مرفوعی صحیح نیامده و موقوف بر صحابی
یا تابعی حجت نمی ارزد اگرچه تطهر اولی و احسن است زیرا که آنحضرت رد سلام در حدث اصغر مکروه داشته
تا آنکه وضو یا تیمم کرد و اذان اولی ترست از مجرد سلام با همین اذان نشسته گفتن یا بسوئی غیر قبله
مخالف هیئت مشروعه ثابته است و اتباع و تأذین مؤذن صالح که عارف بمداخل و مخارج اوقات نماز است تقلید نیست بلکه از باب
قبول روایت است لا سیما چون بر محل مرتفع باشد همچو مناره و غیم مانع است از صحت روایت و حدیث من اذن فهو یقیم
مفید ندبیت فقط و دلیلی بر طهارت مقیم نیامده و غایتش آنکه اقامت مثل اذان است و ظاهر آنست

که مشروعیت اقامت بر هر شخص ثابت ست خواه تنها باشد یا در جماعت و خواه غیر وی اقامت گفته باشد و
با حصول رضای موذن نیابت وی در اقامت جائز باشد و در صحیحین و غیرهما تشفیع اذان و ایتار اقامت
ثابت شده مگر لفظ اقامت و هم ترجیع تکبیر در اول اذان بطرق حسنه و بعض صحیحه و ترجیع در شهادتین در
صحیح مسلم و غیره آمده و تشفیع جمیع الفاظ اقامت و ایتارش مگر تکبیر در اول و آخر آن و تثنیه قد قامت الصلوة
بوجه صحیح مروی گشته و در نماز صبح تثویب ثابت شده بعض حفاظ تصحیحش کرده اند و دیگران دران تکلم نموده
پس اگر عمل باصح کنیم اصح تشفیع اذان با ترجیع در شهادتین و ایتار اقامت مگر لفظ اقامت و تکبیر اول و آخر
اوست و اگر سلوک طریقه جمع نمائیم عمل بزیادت که خارج از مخرج صحیح ست متعین شود و تکبیر در اول اذان
چهار بار و شهادتین با ترجیع هشت بار و سائر الفاظ اذان دو دو بار مگر قول موذن لا اله الا الله در آخرش
یکبار باشد و در نماز بامداد تثویب افزوده شود و آن قول موذن ست الصلوة خیر من النوم و اقامت دو
دو بارست مگر لا اله الا الله که در آخرش یکبار بیش نیست این ست حاصل چیزیکه درباره اذان و اقامت
وارد شده و جماعتی از اهل علم بدان رفته که همه سنت ست و هیچو احرف قرآن همه کافی و شافی ست موذن
و مقیم هرچه بجا آرد حق و سنت باشد و جماعتی اجازت جمله مروی از انحضرت صلعم درین باب کرده و حمل
بر اباحت و تخییر نموده و گفته کل ذلک جائز چه از انحضرت اینهمه ثابت شده و صحابه بدان عمل نموده هر که
خواهد در اول اذان الله اکبر چهار بار گوید و هر که خواهد دو بار گوید و هر که خواهد جز لفظ قد قامت الصلوة افراد
کند و اینقول صواب ست چنانکه در تشهدات و توجهات نیز همچنین گفته اند ولیکن ایجاب اینها آن نیست
که انسان از برای جان خود اختیار اصح ما ورد کند یا اخذ بزیادت نماید تا تقدرات [illegible] بعد ذکر
اختلاف مرویات درین باب گفته وکل هذه الوجوه جائزة مجزیة لا کراهة فیها وان کان بعضها
افضل من بعض [illegible] وضحنا لك في هذا البحث یرتفع عنك الاشكال في هذه المسئلة [illegible]
[illegible] عبد [illegible] العلماء [illegible] وجه استدلال
[illegible] نزد طبرانی [illegible] آمده [illegible] گفت [illegible]
[illegible] ضعیف ست بیهقی گفته حدیث [illegible] علم [illegible] صلعم [illegible]
ولم [illegible] فلو [illegible] کان صدیق [illegible] تثویب [illegible]
[illegible] آمده [illegible] گفته [illegible] باشد [illegible] فهم [illegible] اخلاق

الصلوة خیر من النوم گویند و مشروعیت نیت در اعمال علی العموم ست و اذان و اقامت منجمله اعمال خیرست
پس در ان هم اعتبار نیت باشد و ترک جهر در اذان و اقامت از برای خود و دیگر حاضرین که سامع اسرار انها
نشده باشند آری موذن داعی الی الصلوة اگر ترک جهر کند فاعل مقصود تاذین نباشد و عدم فساد نماز
بنسیان اذان و اقامت ظاهرست زیرا که عبادتی خارج از نماز ست پس ترک آن گو عمدا باشد مفسد نماز نمی تواند شد
تا بنسیان هر دو چه رسد ایقدرست که تارک عامدا اخلال در دو واجب کرده چه ادله دال اند بر وجوب این
هر دو و کلام در حال تاذین و اقامت بعد از هر دو مکروه و مخالف مدلول لفظ اقامت ست و آنکه در حدیث
انس آمده که بعد از اقامت نماز عشا مردی با آنحضرت گفت حاجتی دارم و حضرت با وی سرگوشی کرد پس این
از باب قضاء حوائج مسلمین ست از صحرای اشتغال بکلام لایعنی نیست و می تواند که این حاجت از ان جنس باشد
که تاخیر در ان نمی بایست و گو بحجر ذطن نبوی نزد قول قائل لی حاجة باشد یا مرد از مولفین بود و ایمان در
دلش راسخ نگشته پس بقتضاء حاجتش در ان وقت تالیف دلش خواسته و نفل میان اذان و اقامت در
مغرب و جز آن مکروه نیست بلکه بین اذانی المغرب صلوة آمده و بلفظ صلوا قبل صلوة المغرب رکعتین
وارد شده و این را سه بار تکرار کرده و در بار سوم لمن شاء افزوده تا مردم سنت لازمه اش نگیرند و صحابه
این نافله بسیار میگزاردند تا آنکه داخل مسجد گمان میکرد که نماز گزارده شده و لکن مفاسد جهل بسنت و
مکاره تعصب بسیارست

باب در بیان صفت نماز

تعبد بوجوب نیت در هر عبادت معلوم ست خواه نماز پنجگانه باشد یا جز آن همچو نماز جمعه و عید و جنازه و
استسقاء و کسوف و خسوف و غیرها زیرا که اینهمه عمل ست و عمل نیست مگر به نیت و مراد به نیت قصد تادیه
عبادت ست که حق تعالی تشریعش از برای عباد بر وجه طلب از انها کرده و در قرآن کریم امر بنماز مجملا آمده
و هرچه از آنحضرت در بیان این مجمل وارد شده واجب ست خواه رکن باشد یا ذکر یا شرط و صلوا
کما رأیتمونی اصلی موکد این دلیل ست پس همه انچه در نماز کرده یا گفته واجب باشد مگر انچه دلیل دال بر
عدم وجوب باخراجش پرداز د همچو حدیث مسیئ که در تعلیمش اقتصار بر بعض افعال مفعوله در نماز کرده و این
دلیل ست بر آنکه هرچه در ان مذکور نشده واجب نباشد و منجمله مذکورات در ان تکبیر افتتاح ست پس متقرر
شد که این تکبیر منجمله واجبات صلوة ست و تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم مزید تاکیدش کرده

وحينئذ يصفو مشرب الحق ويرتفع ظلمة الجدال وتنجلي قتام الخصام فيا طالب الحق خذ هذه
كلية واجعلها على ذكر منك تنتفع بها في كثير من المباحث التي تصادمت فيها العلماء الطرائق
الجدلية ظلمات بعضها فوق بعض ولم يستغن منها كثير من المطلعين [illegible]
وعدم الاهتداء لوجه الصواب علامه شوکانی جمیع طرق حدیث مسیئ را در شرح منتقی جمع ساخته وبذکر
[illegible] اش پرداخته پس جمیع انچه حدیث مسیئ بران مشتمل ست حکم بوجوبش می باید کرد زیراکه بیان
مجمل واجب ست وآنحضرت امر کرده که نماز بر همه جاری بگزاریم که اورا گزارنده اش دیده ایم ودر تعلیم آنچه
حدیث مسیئ مشتمل ست اقتصار فرموده پس بران قصر کنیم تا آنکه دلیلی مخصص بعض بعدم وجوب بیاید واین
صنع قاعده در مقعد انصاف وقائم بمقام حق باشیم وهیچ شبه وجدال مزحزح ودافع آن وهیچ قال وقیل
معترض نباشد پس تکبیر افتتاح بعین لفظ ثابت از شارع بجهت ضلالت ست ومالنا والتعرض لمثل هذا
وقد قال به فلان او عمل به فلان وجعل ذلک ذریعة الی الاعتراض علی من قال بالحق ودان
بالصواب وبعدا تکبیر تحریم قیام رکنی از ارکان نماز ست که نماز بدون آن تمام نشود ودر هیچ امر وقوع
خلاف نرسد وکیف که این قیام رکن فرضی ست ومزید خصوصیت بر مجرد فریضه دارد بنابر آنکه عدمش را
تاثیری در عدم نماز ست سپس قرارت ست وامر بدان در کتاب عزیز وارد شده وسنت بیانش نموده
وفرموده که هرکه فاتحه نخواند اورا نماز نیست ودر لفظی لاتجزی آمده ولفظ لاصلوة دال برآنست که ترک
قرارت فاتحه مبطل نماز ست چه مراد آنست که صلوة شرعیه نیست وا نیتند . در استدلال بر فرضیت قرارت
فاتحه کافی ست بلکه عدمش مستلزم عدم صلوة ست واین زیادت ست بر مجرد فریضه وبر فرض ورود دلیلی
دال برآنکه توجه این نفی بسوی ذات ست پس تقدیر صحت اقرب دو مجاز بسوی ذات باشد وبرین تقدیر صحت
متعین گردد واین بر تقدیریست که بلفظ لاتجزی صلوة لا یقرأ فیها بام القرآن نیامده باشد فکیف که ورود
این لفظ ثابت گشته واین ورود قاطع نزاع ورافع خلاف ودافع ست در وجه کسیکه زعم تقدیر کمال درین
محل میکند ودر حدیث مسیئ بوجه صحیح آمده که آنحضرت اورا تعلیم قرارت ام القرآن وماشاء الله ان یقرأ فرموده
وگفته ثم اصنع ذلک في کل رکعة واین دلیل قوی ست بر وجوب فاتحه در هر رکعت از نماز ادله صحیحه
فدع عنک القیل والقال والمجادلة بما لا ینفق من المقال عند فحول الرجال فان کل ذلک لا یسمن
ولا یغني من جوع وآمد قرارت نبوی در صلوات مفروضه تبیین ست وحال سر وجهر دران معروف ولکن

در حدیث مسیء نیامده مگر آنحضرت او را فرموده باشد که در فلان نماز جهر کن و در فلان اسرار بلکه امر مطلق قراءت
کرده و این عام است از جهر و سر پس فعل وی صلعم جهر در بعض نماز که فجر و مغرب و عشاست و اسرار در بعض
دیگر که ظهر و عصر است مجمل بیان این امر است از برای مسیء و درین حین قول بوجوب جهر در جهریه و وجوب سر
در سریه تمام باشد بحدیث مسیء نه بدلیل دیگر و آیه کریمه و قول نبوی و اذا قرء فانصتوا و قول فقراءة الامام
قراءة له دال است بر آنکه امام متحمل قراءت است از سامع و بر تقدیر عدم دلالت آیه بر مطلوب و عدم انتهاض حدیث
از برای استدلال قول وی صلعم لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب مغنی است از آیه و حدیث مذکور چه این حدیث صحیح
مفید دو فائده است یکی نهی از قراءت خلف امام دوم وجوب قراءت فاتحه خلف امام وهذا واضح لا ینبغی
التردد فی مثله لصحته و وضوح دلالته و بر منع زن از جهر بقراءت دلیلی نیامده مگر مجرد ملاحظه ستر
و بعد از فتنه و چون اقل جهر مجزی رجال باشد مجزی نسا و بالا ولی بود و فرضیت رکوع و اعتدال از آن
و بطلان نماز غیر فاعلش اصلا یا فاعلش بآنکه مطمئن گردد بضرورت شرعیه و ادله صحیحه معلوم است مثل
حدیث مسیء که در آن تصریح است بقوله ثم ارکع حتی تطمئن راکعا ثم ارفع حتی تعتدل قائما و حدیث
صحیح لا تجزی صلوة لا یقیم الرجل فیها ظهره همراه این قول است حالانکه مسیء را ارجع فصل فانک
لم تصل فرموده و استدلال بر عدم بطلان بآنکه بعد از تعلیم مسیء گفته اذا انتقصت من ذلک شیئا
فقد انتقصت من صلوتک صحیح نیست چه انتقاص از نماز بترک رکنی از ارکان مخرج او از صورت مطلوبه
شارع است و خود این مسیء را ارجع فصل فانک لم تصل گفته و این موجب حمل انتقاص بر مبطل نماز است
جمعا بین الروایتین و اهل رای را در عدم ایجاب طمانینت کلام معروف الفنا نزد عارف استدلال و از
کیفیت احتجاج است و نوبتش تا انجا رسیده که غالب عامه و بعض خاصه ایشان نمازی میگذارند که مصداق
حدیث احمد وغیره است باین لفظ لا ینظر الله الی صلوة عبد لا یقیم صلبه بین رکوعه و سجوده و این نماز
که خدا بسوی صاحبش ننگرد بی شبهه غیر مجزی است کما نطق بذلک رسول الله صلعم فکانت هذه الرزیة
النازلة بهم هی ثمرة المستفادة من تقلیدهم و بعد از رکوع سجده است و در حدیث مسیء امر بتمکین جبهه
از ارض ثابت گشته و در حدیث ابی حمید ساعدی کان اذا سجد امکن جبهته و انفه الارض آمده و این
حسن صحیح است و فرموده امر کرده شده ام بآنکه سجده کنم بر هفت عضو و کف موی و جامه نکنم جبهه و انف
و هر دو دست و هر دو رکبه و هر دو قدم و این نزد نسائی است از حدیث ابن عباس مرفوعا و در صحیحین

وغیرهما بلفظ امرنا النبي وأمرنا وامر النبي صلعم آمده وباین بیان متضح شده که روایت ذکر جبهه باشارت
بسوی انف از برای بیان این معنی هست که سجود بر جبهه جز بوضع انف همراه آن کامل نمیشود و معهذا ذکر هر دو
در احادیث مغنی از ین تقریرست و نزد شیخ و هو جبهه و انف بیان سجود مامور به فی القرآن که وجوبش بضرورت
شرعیه معلوم ست قول و فعل هر دو مجتمع شده و اینقدر در فرضیت سجود بر این اعضا بغیر انضمام امر است بدان
کافی ست فکیف که امر بدان هم ثابت گشته کما ذکرناه و ضرور ست که سجود بر این اعضا بر زمین یا بر آنچه از زمین ست
از حصیر و نحو آن باشد و میان این اعضا و میان مصلی حائلی از حی و غیر آن نبود و اگر بود فاعل مخالف مامور به باشد
با آنکه این بیان مجمل قرآن ست و لیکن میتوان گفت که هر که با حائل سجده بر این اعضا کرد بر وی صدق سجده لغةً
و عرفاً و شرعاً می آید پس مانع بودن حائل از صحت سجود بنا بر وجود سجده در خارج محتاج دلیل ست اگر دلیلی
صافی از شوب کدر صالح حجیت بیارد فبها و نعمت و رنه تسلیم نکنیم که این سجود موجود در خارج بحولا سجود ست
با آنکه بر اعضای واقع شده که امر بسجده بران اعضا بوده و مؤید اوست حدیث انس در صحیحین و غیرهما بلفظ
کنا نصلی مع رسول الله صلعم في شدة الحر فاذا لم يستطع احدنا ان يمكن جبهته من الارض بسط
ثوبه فسجد عليه و اعتدال میان [illegible] دو سجده رکن فرضی ست و لائق آن نیست که در مثل آن اختلاف
[illegible] و این بیان سجود مامور به در قرآن ست و در حدیث [illegible] در صحیحین و غیرهما بلفظ [illegible] نطمئن
[illegible] آمده [illegible] قائل فرضیت این اعتدال نیست و در نماز خود متلاعب ست [illegible]
[illegible] آمدی نصب قدم یمنی و فرش یسری نزد این رکن [illegible]
این رکن نیست و آنحضرت آنرا کرده و خلاف آن هم نموده پس آنچه [illegible] باشد در [illegible]
و حکایت فعل افاده وجوب نمیکند مگر در روایتی حدیث [illegible] نزد ابی داود و جلس على رجله اليسرى
آمده [illegible]
[illegible] وجوبش [illegible] فرضیت [illegible] نیست [illegible]
[illegible] تا جلسه تشهد [illegible] میان هر دو [illegible] فاعل [illegible] بیان این [illegible] حدیث [illegible]
ليس عليه امرنا فهو رد رواه الشيخان و وجوب تشهد بامر بوده ست با قول ابن مسعود
کنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد و این دال بر فرضیت اوست [illegible] حجت مقبوله
ندارد جز آنکه ذکرش در حدیث مسی نیست و راست گفته که ذکرش در آن حدیث نبوده و لکن این قدحی راست

تشیند که حدیث مسیئ متاخر از مشروعیت تشهد باشد و اگر متقدم بر اوست پس ثانی از تجدد ایجاب واجبات
که حدیث مسیئ بران مشتمل نبوده در میان نیست و با جهل تاریخ قول بوجوب ارجح باشد زیرا که مقتضی وجوب
واجبست و صارفش متیقن نیست پس بقا بر وجوب واجب باشد و قول ببرارت ذمه میسر نشود چه بعد از وجود
دلیل دال بر وجوب برارت نبود مگر بوجود دلیل صارف آن از حقیقت و آن ادله وجوب صلوة بر آنحضرت
صلعم دون ادله وجوب تشهدست و وجهش آنست که احادیث مصرح اند بمحل تشهد و بآنکه تشهد کجا میتوان گفت
و در احادیث وارده بتعلیم کیفیت صلوة ذکر ایقاعش در تشهد نیست و حدیث صحیح ابن مسعود بلفظ کیف نصلی
علیک فی صلوتنا افاده بودنش در تشهد نمیکند بلکه مطلق در جنس صلوة ست و مع هذا ذکر صلوة در حدیث
مسیئ که مرجع واجبات ست نیامده و تمام این بحث در شرح منتقی ست و هیئت مصلی در تشهد تورک ست و اکثر
مرویات همین باشد و نصب و فرش بنسبت تورک یسیر الورود ست و صفت سوم هم آمده که آن گردانیدن
آنحضرت صلعم ست قدم یسری را میان فخذ ایمن و ساق و بعد از تشهد تسلیم ست بر یمین و یسار و این تسلیم
تحلیل نماز ست و جوبا و لیکن دلالت حدیث و تحلیلها التسلیم بر وجوب بر تقدیر تاخیرش از حدیث مسیئ ست
و دران ذکر سلام نیامده و واجبات چنانکه گذشت منحصر در همین حدیث ست مگر آنکه دلیلی متاخر بر وجوب
غیر مذکور اندران بیاید چه تاخیر بیان از وقت حاجت جائز نیست و ادله صحیحه کثیره دال بر دو تسلیم ست و دلیل
دال بر کفایت یک تسلیم بر تقدیر یکه درخور حجیت باشد صالح معارضه احادیث تسلیمین نیست بنابر آنکه مشتمل بر
زیادت غیر منافی مزید ست و تمام تسلیم مشروع جز بانحراف صورت نه بندد و همچنین سلام مشروع جز بتعریف
نباشد زیرا که صفت ثابته از آنحضرت همین ست و بر قصد ملائکه دلیلی دلالت نکرده و هر ذکر که بعربیت متعذر
شد بغیر آن روا باشد چه لفظ حدیث مسیئ فان کان معک قرآن والا فاحمد الله وکبره وهلله دال ست
بران و در حدیث ابن ابی اوفی نزد احمد و ابی داؤد و نسائی وغیره هم آمده که مردی بآنحضرت صلعم گفت من
چیزی از قرآن نمی توانستم خواند فرمود سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اکبر ولا حول ولا قوة
الا بالله بگو و در سندش مقال ست لیکن نه چندان که از است لال بیفگند پس هر که قادر بر قرارت فاتحه و ما تیسر
من القرآن نیست عوض عدول باین ذکر کند با ایجاب تعلم بر وی و تضییق او بحفظ فاتحه و قدری از قران بمرتبه
آن که بدان نماز می توانست گزارد و همچنین مستعجم اللسان که چیزی از اذکار نماز بر وی دشوار آید همچو تشهد و
توجه او را اتیان بمعنی آن ذکر بزبان خود تا آنکه عین الفاظ ذکر بیاموزد میرسد و حق تعالی در امر سعت کرده

اهل یا حکم عقل ... از کار مشروعه صلوة خصوصا فاتحه و قدر تیسر از قرآن بنا بر دلالت اله بر عدم جواز نماز بی فاتحه
بلکه عدم جواز او رکعتی که دران فاتحه خوانده نشده و غیر حافظ قرآن اصلا و از مصحف که تعلم غیر نیاموزد و
چنانکه نمی تواند قرارت کند گو بعض تغییر دران راه یابد یا بعد برا خرس که قادر بر نطق و صحیح مخارج نیست یا شاذ
هم نمی تواند آموخت خود هیچ شئی از تکلیفات الهی که بر عباد ست واجب نیست مگر انچه در طاقت او داخل
باشد واحدی را تکلیف بما لا یطاق نمی باید داد وقال تعالی فاتقوا الله ما استطعتم وقال رسول الله صلعم
اذا امرتکم بامر فأتوا به ما استطعتم و آدمی را نزد تعذر اجتهاد خود و اجتهاد دیگری لازم حال نشود
مجتهدیت خود هیچگاه حاجت به اجتهاد دیگری نیست و هیچوجه بر وی اجتهاد دشوار نبود و اقل احوال آنست که
نزد اشتباه امر رجوع بسوی برائت اصلیه کند و اقل احوال مجتهد آنست که مستحضر مرجحات محتاج الیها نزد تعارض
امور و التباس راجح از مرجوح باشد و اگر این مجتهد چنان ست که تجویز تقلید غیر از برای مجتهد میکند و فی الحال
طاقت خلوص از انچه بر وی وارد گردد ندارد و نه مخرجی از نوائب جز بعمل بقول غیر میداند او را این کار
روا باشد ولکن این نه صفت مجتهد مطلق ست بلکه چنین کس مجتهد مذهب باشد و مقلد بود نه مجتهد و همچنین
حال کسی ست که گمان مجتهدیت خود در بعض مسائل نه در بعض دیگر می کند که بر وی تخبط امور و اضطراب مسائل
بسیار اتفاق می افتد مگر آنکه وی مجتهد مطلق نیست بلکه اقرب و اشبه ست بمقلدین مساکین

فصل

در تعوذ و توجه الفاظها ثابت شده هر چه را از انها مصلی بکار آورد فعل مشروع و مسنون کرد ولکن لائق
حال متحری در دین حریص بر فعل ماثور آنست که اثبت ما ورد و اصح ما روی را برگزیند و اصح آنها در صحیحین
از حدیث ابی هریره این دعا ست اللهم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب
اللهم اغسلنی من خطایای بالثلج والماء والبرد اللهم نقنی من خطایای کما نقیت الثوب الابیض
من الدنس و این اصح چیزی ست که در توجهات وارد شده تا آنکه گفته اند که لفظ آن متواتر ست تا بمعنی
چه رسد و دران تصریح ست بگفتن آن در نماز و مقید بنماز شب نیست چنانکه در بعض توجهات آمده پس عمل
برین توجه و استمرار بر خواندنش موجب انشراح خاطر و انثلاج دل و برد طبع ست اگرچه عمل بر همه انچه از وجه
صحیح آمده جائز ست و فاعلش عامل بسنت و مودی مشروع باشد و اصح چیزیکه در تعوذ آمده حدیث ابی سعید
نزد احمد و ترمذی و ابی داؤد و نسائی ست از انحضرت صلعم که چون بنماز برخاستی استفتاح کردی و گفتی
اعوذ بالله السمیع العلیم من الشیطان الرجیم من همزه ونفخه ونفثه و اما وجهت وجهی الی آخره

پس این توجه از حدیث علی علیه السلام نزد احمد و مسلم و غیرهما آمده مگر در مسلم مقید بنماز شب است و اگر غیر وی
اطلاقش کرده باشد پس حمل مطلق بر مقید متعین است و جمله توجهات بعد از تکبیر تحریمه است پیش از آن توجهی
ثابت نشده و رفع یدین و اقل حد آن سنت صحیحه است از طریق پنجاه صحابی آمده و منجمله آنها عشره مبشره اند
و همچنین سنت است رفع نزد رکوع و نزد اعتدال از آن و صحیح بخاری بر این [illegible] و ثبوت این هم پس باحادیث صحیحه
متواتره است بعض از طریق بست صحابی و بعض از طریق زیاده و بیست و بعض از طریق قریب بست وارد شده
و همچنین ثبوت سنت تامین باحادیث متواتره بوده و جهر و اسرار هر دو آمده و اول ابلغ و اکثر است این بر تقدیر یست
که آمین گفتن فقط سنت باشد ورنه احادیث تصریح بوجوبش میکند و کذلک طول بقاء نزد اعتدال از رکوع
و اتیان بدعاء وارد دران و طول بقاء نزد اعتدال میان هر دو سجده و اتیان بدعاء وارد دران سنت صحیحه
ثابته است ولاسیما از وی صلعم بثبوت پیوسته که قیام و رکوع و اعتدالش از رکوع و اعتدال میان هر دو سجده
قریب بسوا بود و این همه سنن و نحو آن در خور آنست که اعتنا بشانش رود و کیف که ارشاد امت بسوی
فعل آن و ترغیب دران و ترهیب بر ترک آن و تصریح بحرمان محروم از آن بر روی کار آمده ه
فلا عنت نهاصیه فی بجابه * وهات حدیثا ما حدیث الرواحل * و بثبوت متواتر که وقوع اختلاف در آن
نزدیک نبود ثابت شده که آنحضرت صلعم در دو رکعت اولی فاتحه و یک یا دو سوره یا بعض سوره طویله میخواند و دلالت دلیل بر وجوب
فاتحه در هر رکعت بین و واضح و ظاهر است و بر سکوت میان فاتحه و سوره دلیلی نیامده بلکه بعد از فاتحه سکته دراز مروی شده و سکوت میان فاتحه
و سوره از برای دعا اگرچه فصل دراز شود مخالف سنت نیست بلکه تذنب شارع بسوی دعا در نماز مطلقا و
مقیدا ببعض مواضع ثابت گشته و در دو رکعت نخستین از ظهر قیام دراز میکرد و در دو رکعت پسین بقدر
نیمه آن می استاد و در رکعتین اولیین از عصر همچو قیام دو رکعت اخرین ظهر میکرد و در اخرین عصر همچو مقدار
نیمه اخرین از ظهر قیام می نمود و تکبیرات انتقالات از فعل نبوی بتواتر رسیده هر که مطلع بر کتب سنت
مطهره است در ثبوت سنیتش شکی ندارد و ترک جهر بدان یا ترک آن بالمره از بیان ظهور بدع و ترک سنن است
و تسبیح رکوع و سجود سنت متواتره نبوی است و مشروع در رکوع سبحان ربی العظیم است چنانکه در
سجود سبحان ربی الاعلی است و اقل آن سه بار باشد و خاتمه اش قول سبحانک اللهم ربنا و
بحمدک اللهم اغفر لی است و زیادت و بحمده در رکوع و سجده از طریق ضعیفه آمده پس اقتصار بر
اول اولی است و احادیث صحیحه در ادعیه رکوع و سجود و اعتدال ازین هر دو وارد شده و بثبوت متواتر

ثابت گشته پس منع از آن خلاف ظاهر سنت صحیحه ثابته است و مجموع آنچه در ادعیه مشروعه نماز آمده موقوف
مستقل بدان وفا نمی کند ولکن بحر کتب سنت موقع دعا اشتمال این اقوال است و در بعض مواضع بیان تسبیح و
حمد امام باشد یا ماموم یا منفرد ادله وارد شده و شک نیست که زیادت مقبول است و ادله مخصص
تشهد اخیر نیست بلکه ورودش در مطلق تشهد بوده و هر چه دلیل وجوب تشهد اخیر است همان بعینه دلیل
وجوب بر تشهد اوسط باشد و معهذا تشهد اوسط در حدیث مسیئی مذکور شده و این حدیث مرجع واجبات
نماز است و ذکر تشهد اخیر در این حدیث نیامده پس قول بایجاب تشهد اوسط ظاهر تر از قول بایجاب تشهد اخیر
و استدلال بر عدم وجوب اوسط بآنکه رسول خدا صلعم سهواً آنرا ترک کرده و از برای سهو سجده بر آورده
وقتی دلیل میتواند شد که اختصاص سجود بترک ما لیس بواجب ثابت شود و آن ممنوع است و اثبات قنوت در نماز فجر
منجمله سنن صلوة بی دلیل است زیرا که احادیث وارده در قنوت مصرح باختصاص او بنوازل است و فعلش
از جناب نبوت نزد نزول نازله بمسلمین بوده بر یک قوم را دعا و بر دیگر بد دعا میکرد و جز این دعا که مروی از حسن بن علی است
مرفوعاً بلفظ اللهم اهدنی فیمن هدیت الخ دعای دیگر ثابت نشده و آنحضرت این دعا بحسن آموخته تا آنرا
در وتر میگفته باشد پس این دعا منجمله ادعیه وارده در نماز است آنرا می توان بجا آورد و جماعتی از حفاظ تصحیح
حدیثش پرداخته اند و مقال موجب قدح دران موجود نیست و این دعا در همین موضع می باید کرد چنانکه
طائفه بعد از رکوع در رکعت دوم از نماز فجر میکنند که دلیلی بران دلالت ندارد حاصل آنکه ورود دعا در
نوازل در همه صلوات و در بعض آن و قبل از رکوع و بعد از آن وارد شده و هیآت ماثوره قیام و قعود و
رکوع و سجود و جز آن مسنون است و هر چه از ان در احادیث صحیحه آمده حکمش حکم چیزی است که بافعال نبویه
ثابت گشته اگر جز مجرد فعل دران چیزی دیگر نیامده باشد و اگر ثابت بقول است حکم ما ثبت بالقول دارد و اگر
از هر دو ثابت شده حکم ما ثبت بهما دارد حاصل مقال درین مقام آنکه چون واجبات نماز منحصر در حدیث
مسیئی آمد مگر آنچه دلیلی بر وجوبش آمده پس ما عدای آن واجب نیست و اگر ثابت شود که آنحضرت فلان کار کرده
یا بدان ارشاد نموده آن فعل سنت ثابته و طریقه نبویه باشد و اگر بملازمتش پرداخته یا ارشاد موکد نموده آنرا
مزید خصوصیت بود بنا بر اعتنا نبوی بشان آن فاحفظ هذا تسلم من تخلیطات المخالطین و تخبطات
المتخبطین الذین خلطوا الشرع الصافی بالاصطلاحات الحادثة المتواضع علیها بین طائفة
من الناس و حکم زن درین هیآت حکم مردان است غالباً زیرا که نسا شقائق رجال اند و آنچه از شریعت برای

و زنان در شریعت مثل مردان اند مگر آنکه دلیلی دال بر اخراج نساء از زنان شرع عام بیاید و
مخصص زنان باشد خواه این تخصیص متضمن تخفیف باشد همچو اختصاص وجوب احکام بمردان مثل جهاد یا متضمن تغلیظ
بر زنان باشد همچو حجاب و مجرد زوال عقل موجب سقوط تکلیف ست چه نماز و چه جز آن و هیچ شی از تکالیف
شرعیه تعلق با بیعقل ندارد و هرکه متمکن از ایماء یا بچشم یا ابرو دست بروی ادای نماز حتم باشد و بمجرد عجز از ایماء
بسر ساقط نگردد و عمران بن حصین که بواسیر داشت او را آنحضرت حکم بنماز کرد که استاده بگزارد و اگر نتوانی
نشسته بگزارد و اگر این هم نتوانی بر پهلو ادا کن و در روایت نسائی ست و اگر نتوانی مستلقی بجا آر لا یکلف الله
نفسا الا وسعها و اتقوا الله ما استطعتم و اذا امرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم و این حدیث صحیح
مغنی ست از دیگر احادیث وارده درین باب که خالی از مقال نیست و معلوم ست که هرکه بر جنب یا بر
استلقاء نماز کند وی جز عجز از ایماء تمکن بر چیزی دیگر ندارد و این حدیث مفید و مقتضی ایماء ست حاجت بسوی
استدلال بر لزوم ایماء نیست و هر بیمار که باین حد رسد او را تیمم کافی ست اگر وضو نمی تواند کرد و در حدیث
من قاء او رعف او مذی فلینصرف و لیبن علی صلوته بحسب صراحت جماعه از حفاظ ثابت نشده
و در سند مرفوعش کسی ست که بحجت نمی ارزد و اصح و ارجح از ان حدیث طلق بن علی ست اذا فسا احدکم
فی الصلوة فلینصرف فلیتوضأ و لیعد الصلوة و کلامی که از آنحضرت در نماز بحسب روایت ذوالیدین
واقع شده مبنی بر اعتقاد تمام نماز و عدم نقصانش بود و لهذا بران بناء کرد و اگر دلیلی بر ابطال نماز بکلام دلالت
کند مراد بدان کلام عامد و ساهی خواهد بود نه ناسی و اختلال شرط مفسد نماز ست نه ترک فرض بلکه تارک آن
آثم ست و نمازش مجزی زیرا که ادله داله بر فروض مقتضی وجوب ست نه مقتضی انعدام نماز بانعدامش
و اگر مقتضی انعدام باشد فروض نبود بلکه شروط باشد و اگر فرض رکنی از ارکان ست همچو رکوع یا سجود پس
باختلال صورتش نماز مطلوبه بکمالها غیر موجود باشد اگر عمدا ترک کرد نماز برفت و اگر بسهو گذاشت بجا آرد
اگرچه بعد از خروج از نماز بود چنانکه آنحضرت رکعت چهارم بعد از سلام بر سه رکعت وارده در حدیث ذوالیدین
بر روی کار آورد و اما فعل کثیر پس مفرعین درین مقام خبط طویل کرده اند و آراء جماعه از مجتهدین که عالم بادله
و موثر اصح روایات اند مضطرب گشته و حق حقیق بقبول آنست که نماز بعد از انعقاد و دخول دران بهیچ مفسد
فاسد نمیگردد مگر بانچه که شرع بر مفسد بودنش دلالت کند همچو انتقاض وضو یا مکالمه مردم عمدا یا ترک رکنی از ارکان
نماز عمدا اگر بضرورت شرعیه ثابت شده باشد و هرکه زعم کند که چون مصلی چنان کند نمازش فاسد گردد مجرد

دعوی ست اگر آنرا بدلیل بربندد نظر در آن دلیل کنیم اگر مفید فساد نماز بدان فعل یا ترک ست قبول نمود و نه اگر
دلیل دال بر وجوب ترک فعل آرد همچو حدیث صحیح اسکتوا فی الصلوة گوئیم غایت این امر وجوب سکوت یا
ترک حرکاتی ست که راجح میشود بانچه نماز جز باتیانش تمام نگردد و هر که غیر این کار کند چنانکه مرا دست و پا
بجنباند وی اخلال واجب کرده و اثم ترک واجب لازم او گشته نه آنکه نمازش فاسد گردیده و اگر از ضابطه
مفسدات و غیر مفسدات پرسند گوئیم ضابطه موجود نیست بلکه واجب بر ما وقوف در موقف منع ست تا آنکه
دلیلی دال بر فساد بیاید و حدیث ابی قتاده که در صحیحین و غیرهماست صالح سند از برای این منع باشد در آن
آمده که نماز میکرد آنحضرت صلعم و وی حامل امامه دختر زینب بود چون بسجده میرفت امامه را بر زمین می نهاد
و چون استاده میشد بر میداشت و در روایت مسلم زیاده کرده فما زال یصنع بها ذلک فی کل رکعة حتی
فرغ من صلوته و چون مقلدی که فعل کثیر را مفسد نماز دانسته و تحریک اصبع را مثلا همچو حرکات متوالیه
ملحق فعل کثیر شناخته این حدیث بشنود قوای او خائر و ذهنش مضطرب گردد چه این دختر سه ساله نمی تواند که
بر پشت وی صلعم مستمسک شود و اخذ وی از زمین و نهادن بر پشت و فرود آوردن او از ظهر و نهادن بر
زمین محتاج مزاولت افعال محصله کثرت ست نزد این مقلد که کمتر را ازین حرکات فعل کثیر میداند و نیز حدیث
دیگر که درباره نماز بر منبر و نزول ازان بسوی ارض نزد اراده سجود و باز عود بسوی منبر و فعل آن تا فراغ از
نماز آمده صالح استناد از برای این منع ست و این حدیث نیز در صحیحین و غیرهماست و اگر از تقدیر فعل کثیر که مخالف
مشروعیت سکون در نماز ست چاره نباشد پس این فعل کثیر چیزی هست که زیاده باشد بر انچه درین هر دو
حدیث از انحضرت صلعم واقع شده زیرا که کردن این کارها در نماز فریضه و مسلمانان در پس امام اند و آنحضرت
قدوه و اسوه امت ست از برای بیان جواز این فعل خواهد بود و منافی چیزیکه او تعالی در نماز مشروع ساخته نباشد

ومن قال بخلاف هذا فقد اعظم الفریة وقصر بجانب النبوة واوقع نفسه فی خطب شدید
والهدایة بید الله سبحانه و هر چه جز این گفته اند مستندش جز مجرد رای محض نیست چرا اطالت کلام بران
می توان کرد و مراد بمنع از کلام در نماز سخنی ست که از جنس کلام مردم باشد پس اگر بعمد ست مفسد نماز شد
و اگر بنسیان و سهو ست یا از برای اصلاح نماز مفسد نیست و اذکار وارده در نماز و ادعیه ماثوره و غیر ماثوره
اندران همه کلام ست و غیر کلام خداست دلیلی بر منع ازان نیامده بلکه ولیتخیر من الدعاء اعجبه الیه
وارد شده و تنحنح و انین نه کلام مردم ست و نه از وادی سخن در نماز ست و نه احادیث مشتمله بر نهی از کلام

ودر نماز شامل اوست وحاجت استدلال بر جواز او نیست بلکه دلیل بر کسی ست که تنحنح وانین از مفسدات
نماز می شمرد و دلیل موجود نیست ولکن فاعلش بدون سبب مقتضی از عروض فساد در صوت چنانکه در تنحنح
باشد وبدون زیادت در خشوع وتدبر چنانکه در انین باشد غیر عامل ست بحدیث ان فی الصلوة لشغلا
واز آنحضرت صلعم ثابت شده که در نماز تنحنح کرد و در نماز در سینه مبارکش ازیزی همچو ازیز مرجل از گریه
می بود و اتیان بقرارت بر وجه عربی و هیئت اعرابی بر هر قاری متعین ست در نماز باشد یا خارج از ان
ودر قرارت سبعه وجز آن بعض متواتر و بعض احاد ست و معتبر در ثبوت قرآنیت صحت سند با احتمال رسم
مصحف و موافقت وجه اعرابی ست و هر هفت قرارت را متواتر گفتن و ماعدایش را شاذ نشان دادن
صنیع بعض متاخرین از اهل اصول ست و نزد سلف و اهل فن با وجود اختلاف طبقات و تباین اعصار قرار
معروف نیست ولیکن قرارت بر غیر این وجه و هیئت مفسد نماز نباشد ولابدست که بر فساد نماز از ان دلیل بیاید
و دلیل موجود نیست و همچنین جمع میان دو لفظ متباین اصلا موجب فساد نبود اگرچه خلاف طریقه قرارت ست
و آنحضرت صلعم بر جماعه که دران اسود و ابیض و عربی و عجمی بود گذشت و ایشان قرآن میخواندند فرمود اقرأوا
فکل حسن و صحابه مختلفین را در آیات قرآن مثل آن فرمود و از اختلاف نهی کرد پس دعوی بطلان نماز بلحن و
بجمع دو لفظ متباین دعوی عاطل از برهان خالی از دلیل ست و فتح را بر امام از مفسدات نماز گردانیدن جمود
مفرعین و از قصور باع و عدم اطلاع ایشان بر ادله ثابته ست و اگر گیریم که دلیلی بر مشروعیت فتح نیامده
تاهم از باب تعاون بر بر و تقوی ست فکیف که دلیلی دال بر مشروعیتش آمده باشد و از انجمله این حدیث ست
که من نام عن صلوته فلیسبح فانما التصفیق للنساء و این در صحیحین و غیرهما ست و هم درین هر دو جامع
صحیح بلفظ التسبیح للرجال والتصفیق للنساء آمده و در حدیث مسور بن یزید مالکی ست نزد ابوداود و
ابن حبان و اثرم که صلی رسول الله صلعم صلوة فترک شیئا لم یقرأه فقال له رجل یا رسول الله ترکت آیة کذا وکذا فقال
رسول الله صلعم هلا اذکرتنیها و اسنادش لا باس به ست و در حدیث ابن عمر ست که ان النبی صلعم صلی صلوة فقرأ فیها
فلبس علیه فلما انصرف قال لابی اصلیت معنا قال نعم قال فما منعك این نزد ابوداود و حاکم و ابن حبان ست بسندی
که رجالش ثقات اند و انس گفته کنا نفتح علی الائمة علی عهد رسول الله صلعم اخرجه الحاکم
و ابن حجر گفته از ابی عبدالرحمن سلمی بصحت رسیده که حضرت مرتضی فرمود اذا استطعمك الامام فاطعمه
و آنکه از علی علیه السلام نزد ابوداود آمده که آنحضرت فرمود یا علی لا تفتح علی الامام فی الصلوة پس

سندش کسی ست که بکذب متهم شده ومعهذا در اتصال سند نیز [illegible] و اگر این [illegible] صحیح [illegible] جناب امیر طعام امام نزد استطعامش ارشاد میکرد و در صحیح در قصهٔ نماز کنانیدن ابوبکر صدیق با مردم آمده که چون آنحضرت صلعم را دیدند تصفیق کردند و ثابت نشده که آنحضرت امر باعاده کرده باشد با آنکه این فتح برای نماز از ایشان بچیزی واقع شده که مردان را مشروع نیست حاصل آنکه فتح بر امام آیه منسیه و تسبیح نزد وقوع سهو در ارکان سنت ثابته و شریعت متقرره ست و قول ببودنش از مفسدات باطل ست و لنعم ما قیل

تفاوت ست میان شنیدن من و تو ‌ ‌ ‌ ‌ تو بستن در و من فتح باب میشنوم

آری خنده در نماز تباه کن نماز ست نه رفع صوت از برای اعلام و کیف که تسبیح رجال بنا بر فتح بر امام از باب رفع صوت ست پس مخصوص با علام کننده و موتمین نباشد بلکه در هر انچه مصلحت عائده بر واحد یا بر جماعت باشد لا باس بهست و همچنین انقاذ غریق مفسد صلوة نیست زیرا که از باب امر بمعروف و نهی از منکر ست و مستمر بر نماز با وجود قدرت بر انقاذ غریق مرتکب اعظم منکر و تارک اهم معروف ست و حق تعالی نزد فوت ادا نماز قضا مقرر داشته بلکه ترک نماز و خروج از ان بر مصلی بر کمتر ازین کار واجب ست چنانکه کسی را بیند که زنا میکند یا باده می آشامد و وی قادر بر منع او ازین فعل منکر ست پس استمرارش بر نماز جائز نیست حاصل آنکه بنا این شریعت مطهره بر جلب منافع و دفع مفاسد و موازنه میان انواع مصالح و انواع مفاسد و تقدیم اهم بر غیر اهم ست و هر که این را نمی فهمد وی شریعت را کما ینبغی نفهمیده و ادلهٔ داله برین اصل از کتاب و سنت کثیر طیب ست این مختصر آنرا بر نمی تابد و موید اوست حدیث جریج در صحیح که چون مادرش او را بخواند و وی در نماز بود اللهم امي وصلوتي گفت و در تعیین اقدم متردد شد و بران معاقب گردید با آنکه اجابت ام و قضاء حاجتش با ستمرار جریج در نماز فوت نمی گشت تا بانچه فائت ست و دران هلاک مسلم باشد و خروج از نماز محصل حیات وی بود چه رسد و هر چند این شرع ما قبل ست ولیکن چون رسول خدا صلعم حکایتش بما کرده و خلاف آن در شرع ما نیامده پس شرع از برای ما باشد کما تقرر فی الاصول +

باب در بیان نماز جماعت

این نماز سنت موکده ست و احادیث مصرحه با فضیلت نماز جماعت بر نماز فرادی با علی صوت منادی ست که جماعت واجب نیست بلکه بانچه استدلال بر وجوبش کرده اند آن احادیث موجب تاویل اوست و مصیر

بسوی وی مستغنی بلکه دال برآنست که نماز بی جماعه صحیح مجزی مسقط وجوب ست ولکن محروم کسی ست که از
نماز جماعه ودر حرمان مانده چه نمازی که اجرش بست وسه درجه از تنها نماز باشد تبدیلش بنمازی که اجرش
جزوی از بست وسه جزو بود جز از مغبون نیاید واگر در معاملات دنیویه رضا به چنین کار دهد مستحق حجر از تصرف
درمال باشد بنا برآنکه در سفه باین غایت رسیده وتوفیق بدست او سبحانه ست وامامت فاسق صحیح ست
زیرا که یکی از مسلمین متعبدین بتکالیف شرعیه از نماز وجز آن بوده ست وهرکه او را با وجود قاری وعارف
بمسائل نماز بودن صالح امامت نداند باید که بر تقریر این منع دلیلی مقبول درخور حجت بیارد ودرینجا خود
کلام در دلیل نیست نه از کتاب ونه از سنت ونه از قیاس صحیح بلکه واجب بر انصاف گزین قیام ست بمقام
منع نزد هر دعوی که بعض اهل علم در مسائل شرعیه پیش می آرند ولا یزال سلف صالح خلف امرا که مشتهر بظلم
عباد وافساد در بلاد بودند نماز میگزاردند واین دیگرست که مردم را اختیار ائمه خیار مستحسن ست اگرچه حدیث
اجعلوا ائمتکم خیارکم فانهم وفدکم فیما بینکم وبین ربکم ضعیف السند ست چه نزاع در عدم صحت امامت
فاسق ست نه در اولویت امام از خیار که دران خود خلافی درمیان نیست واحادیث وارده در اولویت امام
اقرء واکثر القرآن شامل صبی ست ودر صحیح بخاری آمده که عمرو بن سلمه باآنکه شش یا هفت یا هشت ساله بود
امامت قوم خود میکرد بنا برآنکه اکثر القرآن بود واین امامتش با وجود رسول خدا ونزول وحی بروی صلعم بود
وبا نزول وحی تقریر بر ناجائز غیر واقع ست ولهذا اهل علم بر جواز عزل از زن بحدیث جابر وابی سعید بهمین وجه
استدلال کرده اند که صحابه این کار کردند ووحی نازل میشد واگر منهی عنه می بود قرآن از ان نهی میفرمود وبهر
حال صبی داخل ست زیر عموم وهرکه ادعای منع کند دلیل آرد وچون نماز جماعت که دران صبی ست صحیح باشد چنانکه آنحضرت صلعم ابن عباس را از یسار
بیمین برگردانید پس نماز جماعت که دران صبی امام باشد چرا انعقاد نپذیرد ورفع وجوب از وی مستلزم عدم صحت صلوتش نباشد وچون نماز
معاذ با قوم بعد از نماز همراه رسول خدا صلعم باآنکه متنفل بود وقوم مفترض صحیح شد باآنکه بر معاذ غیر واجب بود چه نماز واجبه را پیشتر
گزارده پس امامت کودک با عدم وجوب نماز بروی چه قسم صحیح نمیتواند شد وموتم لاحق با امام که تنها از برای
اتمام نماز استاده شده اگر دیگری از موتمین که جز بعض نماز ندریافته اند موتم او شوند لا باس به ست وبروی
نیت امام وبران دیگر نیت ائتمام ست یکی باشند یا چند ومانعی از ان نیست وادله داله بر مشروعیت جماعت
شامل این حال باشد وهرکه زعم دارد که وی صالح امامت نیست دلیل آرد وتعلیل بعدم صحت نیت متوسط
چیزی نیست وآنکه ابوبکر امام مردم شد وآنحضرت امام ابوبکر بود پس این صورت دیگرست زیرا که موتمین

اعلم بر کون ... و مجوز آنحضرت بود و هر که دور از امام بود وی متفقی [illegible]
ثبوت ... صحابه و تابعین امامت زن بگیرد یا مردان ثابت نشده بلکه ... [illegible]
نماز جماعت بودن آنها مقرر داشته و نتوان گفت که اصل صحت ست زیرا که دلیل بر عدم صلاحیت زنان از
برای امری از امور بصحت رسیده و نماز منجمله امور ست بلکه اعلی و اشرف اوست پس عموم قول وی صلعم لا یفلح
قوم ولوا امرهم امرأة چنانکه در صحیحین و غیرهما است مفید منع زنان از منصب امامت در نماز ست مگر امامت
مرد با تنها زن منع نیامده بلکه امر نبوی بزنان درباره حضور مساجد و دخول در جماعت رجال بصحت رسیده
و چون حضور با رجال جائز باشد پس با رجل که از محارم زن ست و دیدنش او را رواست نیز جائز باشد و در حدیث
آمده رحم الله رجلا قام من الليل فصلى وايقظ امرأته فان ابت نضح في وجهها الماء رحم الله امرأة
قامت من الليل فصلت وايقظت زوجها فان ابى نضحت في وجهه الماء و این حدیث نزد ابی داود
و نسائی و ابن ماجه از ابی هریره ست و رجال اسنادش ثقات اند و ظاهرش اعم ست از انکه این نماز بجماعت
گذارد یا تنها و اصرح ازین حدیث حدیث ابی سعید و غیره ست نزد ابو داود مرفوعا من استيقظ من الليل وايقظ
اهله فصليا ركعتين جميعا كتبا في الذاكرين الله كثيرا والذاكرات و اسمعیلی در مستخرج از عایشه آورده
که كان النبي صلعم اذا رجع من المسجد صلى بنا و این حدیث غریب ست و لکن غرابتش منافی صحت نیست
و اسمعیلی اخراجش بر شرط صحیح کرده و در ترجمه باب بخاری آمده که عایشه را عبد او ذکوان از مصحف امامت
میکرد و اما امامت زن از برای زنان پس ظاهر آنست که مانعی از ان نیست و نزد ابو داود ست از حدیث ام
ورقه که آنحضرت صلعم او را امر کرد که امامت اهل دار خود میکرده باشد و در سندش عبد الرحمن بن خلاد ست
ابن حبان توثیقش کرده و مسافر که اقتدا بمقیم کرد نماز را اتمام بگذارد زیرا که ابن عباس گفته تلك السنة
اخرجه احمد و در لفظی تلك سنة ابی القاسم آمده در خلاصه بدر گفته اسنادش بر شرط صحیح ست و در بدر
گفته اخرجه الطبراني في الكبير باسناد رجاله كلهم محتج بهم في الصحيح و اصلش در مسلم و نسائی ست
و در صحت صلوة متنفل بمتنفل جای خلاف نیست چه ائتمام غیر نبی با آنحضرت صلعم در بسیاری از نوافل باحادیث صحیحه
ثابته در صحیحین و غیرهما بصحت رسیده و در ائتمام مفترض بمتنفل حدیث نماز معاذ بقوم خود بعد از گزاردن فریضه
در پس آنحضرت صلعم و تصریح خودش و غیر او بآنکه نماز مذکور فریضه بود و نمازیکه با قوم بجا آورد نافله ست کافی
و وافی و شافی و صافی از کدر شوب ست بلکه دلیلی واضح و حجتی نیره و برهانی ساطع ست بر صحت آن نتوان گفت

که قول صحابی ست بلکه [illegible] ست از آن و قدر صحابی ازان جلیل تر ست که بمجرد ظن و تخمین خود بروایت پردازد
حالانکه نزول این آیه در عصر نبوت بوده و قرآن در نزول بود اگر ناجائز بودی هرگز تقریر بران واقع نمی شد
و مؤید اوست نماز خوف که دران بعمل آنحضرت صلعم با هر طائفه دو رکعت گزارد و در یکی ازین دو نه بجناب وی
متنفل بود و آنها مفترض بودند و هم اصل صحت ست و دلیل بر ذمه مانع باشد و استدلال بحدیث لا تختلفوا
علی امامکم از صحرای وضع شی در غیر موضع اوست چه اگر فرض کنند که نفی شامل غیر آن تفصیل ست که بعد
ازین حدیث ذکر یافته تاهم متناول همان اختلاف خواهد بود که اثری ظاهر در مخالفت ارکان و اذکار دارد
و فعل قلب بنا بر عدم ظهور اثر مخالفت دران داخل نباشد و گرفتیم که داخل ست باری مخصوص باشد بدلیل
جواز و بر منع امامت ناقص الطهاره دلیلی نیامده و اصل صحت ست و ثابت شده که عمر جنب بود و ندانسته
با مردم نماز گزارد و خودش اعاده کرد و دیگران نکردند و همچنین از عثمان و علی نیز مروی ست و اثرم از ابن عباس
آورده که وی نماز کرد بجماعتی از صحابه که عمار بن یاسر از ایشان بود چون فارغ شد بخندید و گفت کنیزکی رومیه
را رسیدم و جنب بودم و تیمم کردم و بخاری وغیره از حدیث ابی هریره روایت کرده اند که قال رسول الله
صلعم یصلون بکم فان اصابوا فلکم وان اخطأوا فلکم و علیهم و این دلیل ست بر آنکه از فساد نماز
امام نماز مؤتمین فاسد و بر ایشان اعاده آن نماز عائد نمیشود و هو الحق و اصل در فریضه واحده صحت ائتمام ست
و دلیل بر ذمه مانع از صحت اوست و اگر امام و مؤتم هر دو مفترض در یک فریضه اند یا هر دو متنفل پس حکمش
ظاهر ست و ادله بران بسیار و اگر امام مفترض ست و مؤتم متنفل پس حدیث الا رجل یتصدق علی هذا
فیصلی معه دلیل ست بر صحت آن و اینحدیث نزد ابوداود ست و ترمذی تحسین و ابو خزیمه و ابن حبان و
حاکم تصحیحش کرده اند و خطاب دران بجمعی ست که فریضه خویش گزارده بودند و اگر امام متنفل و مؤتم مفترض ست
پس حدیث معاذ گذشت و لیکن با اختلاف در ادا و قضا با اتفاق در فریضه چیزی در ایام نبوت و ایام صحابه
ثابت نشده و با اختلاف وقت هر که نزدش آن وقت وقت نماز نیست او را دخول دران اماماً و مؤتماً درست
نباشد و اگر داخل شد عاصی ست و نمازش باطل و اگر امام ست نماز مؤتم که معتقد دخول وقت ست صحیح شد
بحدیث فان اخطأوا فلکم و علیهم و اما با اختلاف در قبله پس هر که معتقد قبله در غیر جهت امام ست
او را ائتمام حلال نبود و حکم بکراهت نماز در پس کسی که بر ذمه او فائته ست بی دلیل ست چه کراهت حکم
شرعی ست قول بدان مجازفه جائز نباشد و گرفتیم که تراخی از قضاء فائته معصیت ست لیکن این تراخی

مستلزم عدم صلاحیتش از برای امامت نیست و وعید در من ام قوما وهم له کارهون متوجه بسوی
امام ست و در باره موتمین هیچ نیامده بلکه احادیث ان اخطأوا فلکم و علیهم و نحو آن دال بر صحت نماز موتمین
و عدم قبول نماز چنین امام ست اگرچه سندش ضعیف ست و در صحیح مسلم ست از حدیث ابی مسعود عقبه بن
عامر که آنحضرت فرمود امامت کند قوم را اقرء ایشان از برای کتاب خدا و اگر در قرارت برابر باشند اعلم بسنت
و اگر در سنت برابر باشند اقدم در هجرت و اگر در هجرت برابر باشند اقدم در سن و امامت نکند مرد مرد دیگر را
در سلطان او و ننشیند در خانه وی بر تکرمه او مگر باذن وی و در صحیحین و غیرهما ست از حدیث مالک بن حویرث
ولیؤمکما اکبرکما پس لائق آنست که اعتماد برین ترتیب نبوی کنند و بران عمل نمایند و در تقدیم اورع دلیلی
مخصص نیامده و حدیث اجعلوا ائمتکم خیارکم بنابر ضعف سند در خور قیام حجت نیست و همچنین دلیلی بر
تقدیم اشرف النسب نیامده و نماز جماعت عملی از اعمال ست و وصفی زائد بر نماز فرادی دارد و حدیث انما
الاعمال بالنیات شامل اوست پس ناگزیرست ازانکه امام و موتم هردو نیت کنند ورنه جماعت نباشد و نماز همگنان
فرادی شود و من ادعی خلاف ذلک فعلیه الدلیل و موتم واحد بایمن امام استد و در ثبوت این موقف
شکی و شبهتی نیست و حکم ببطلان نماز کسیکه بهر دو قدم متقدم یا متاخر یا منفصل شده جز بدلیل نمیتواند شد ورنه
اصل صحت ست بعد از دخول در نماز و شک نیست که تسویه صف و تراص و الزاق کعاب بکعاب سنت ثابته
و شریعت متقرره ست و موقف دو کس یا زیاده در پس امام ست همچنین در عصر نبوت و عصر صحابه و من بعدهم فعلاً
و قولاً ثابت شده و انچه خلاف آن آمده موقوف ست و دران حجت نیست و انچه مرفوعاً آمده بصحت نرسیده
یا منسوخ ست و ارتفاع امام از ماموم بقدر قامت یا فوق آن در مسجد یا در غیر آن مضر نیست و نیست فرق میان
ارتفاع و انخفاض و بعد و حائل و هرکه زعم ببطلان نماز بیکی ازین احوال بکند دلیل آرد و نیست دلیل مگر انچه
در حدیث حذیفه و ابو مسعود بدری و عمار بن یاسر آمده و دران کلام طویل ست و بر فرض ثبوت محمول بر کراهت تنزیهی ست
زیراکه نماز آنحضرت صلعم بالای منبر ثابت شده و نتوان گفت که این فعل از برای تعلیم بود زیراکه در حال تعلیم همان جائز
باشد که در غیر آن حال روا است و قول باختصاص شی بجناب نبوت صحیح نیست و ثابت در جماعات نبویه تقدیم
رجال بر نسا ست چه در مسجد و چه در غیر آن و در حدیثی نزد احمد تقدیم رجال بر غلمان و غلمان بر نسا آمده و در
خناثا چیزی نیامده و نه این جنس در زمن نبوت یافته شده و نه دلیلی مفید تقدیم آنها بر زنان آمده و چون خناثا
نسبتی بمردان و زنان هردو دارند متوسط میان هردو جنس باشند و به تبطلان نماز نزد ایستادن زن در غیر

موقف خود و همچنین وقوف مرد در غیر موقف دلیلی نیامده غایت آنکه آن زن و مرد عاصی و خاطی ست و بالجمله
تسرع بسوی اثبات همچو احکام شرعیه بمجرد رای خالی از دلیل داب اهل انصاف و صنیع متورعین نیست و
احادیث وارده در انجذاب کسی که بجنب امام ست در صفها همه مرسل یا ضعیف ست بحجت نمی شاید و لکن
چون در انجذاب معاونت بر بر و تقوی ست باین حیثیت مندوب خواهد بود و اعتداد لاحق برکعتی که رکوعش
دریافته مذهب جمهور ست مگر جماعتی از اهل علم دران خلاف کرده و شوکانی را درین مسئله رساله مستقله ست
که دران با قائلین بمذهب جمهور بحثها کرده و حق حقیق بقبول همین ست که مدرک رکوع مدرک رکعت نیست
و هرچه با امام دریافته اول نماز موتم ست و همین ست قول راجح و مذهب صحیح و آنحضرت صلعم در پس عبد الرحمن
بن عوف نماز گزارد و در رکعت دوم شریک شد و بعد از سلام عبد الرحمن برخاسته رکعت دیگر بگذارد و
سلام داد و این در صحیحین و غیرهما ست و هم درین هردو صحیح آمده که فما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا
و امر باتمام فائت دال ست بر آنکه هرچه با امام دریافته اول نماز اوست و آنکه در مسلم بلفظ وما فاتکم فاقضوا
آمده مسلم دران بر زهری حکم بوهم کرده و اگر عدم وهم فرض کنیم پس تاویل این لفظ که مخالف روایات کثیره
صحیحه ست بحمل قضا بر اتمام باشد زیرا که اتمام یکی از معانی لفظ قضا ست و کتاب عزیز بدان [illegible] گشته فاذا
قضیتم مناسککم ای اتممتم و فرموده فاذا قضیت الصلوة ، بالجمله درین مقام انچه [illegible] امر باتمام باشد
موجود نیست و هر کرا رکعت اولی از نماز چهار رکعت فوت شده وی تشهد اوسط نکند بلکه فائت البعد تسلیم
امام تمام نماید و مدرک امام در حالت قعود تکبیر بر آرد و آن سجده را نشمارد زیرا که اذا جئتم الی الصلوة و
نحن سجود فاسجدوا ولا تعتدوها شیئا و من ادرک الرکعة فقد ادرک الصلوة دلیل ست بران و
اینحدیث را ابن خزیمه تصحیح کرده و ضعف سند حدیث اذا اتی احدکم الصلوة والامام علی حال فلیصنع کما
یصنع الامام منجبر ست بحدیث جمعی از اهل مدینه مرفوعا من وجدنی قائما او راکعا او ساجدا فلیکن معی
علی الحالة التی انا علیها رواه سعید بن منصور و نماز متنفل نزد اقامت صلوة [illegible] مستمر دران
مستمر در نماز غیر شرعیه ست بلکه مخالف چیزی ست که از شارع آمده چه مراد بحدیث اذا اقیمت الصلوة فلا
صلوة الا المکتوبة نفس قول موذن قد قامت الصلوة ست و اگر مراد قیام بنماز باشد [illegible] فرق ست
نزد معاینه قیام مردم بنماز زیرا که ظاهر لفظ لا صلوة نفی ذات صلوة شرعیه ست و اگر [illegible] ست پس
نفی صحت اقرب مجازین بسوی حقیقت ست عمل بران واجب باشد بنا بر آنکه مستلزم نفی صحت کمال ست

وهر که نماز در خانه گزارده بمسجد جماعت آمد و باز دخول در جماعت بهم رسید راجح آنست که این نماز دیگر نافله
بدلیل احادیث وارده و در نهی آمده دو نماز در یکروز و در آنکه دو ظهر در یکروز نباشد پس اگر نیت فریضه باشد
باطل ساخته و دو نماز در یکروز گزارده باشد و این مرجح قوی ست از برای بودن آن نماز دیگر نافله و نماز اول فریضه
و معهذا حدیثی که در آن بودن اولی نافله و ثانیه فریضه آمده ضعیف ست حجت بدان قائم نمی شود و مؤید فرضیت
بودن اولی ست حدیث معاذ که با قوم خود نماز میکرد و آنرا نافله میگردانید و همچنین حدیث الا رجل یتصدق
علی هذا و این هر دو حدیث صحیح ست و دلالت دارد فی الجمله بر مشروعیت نافله با جماعت و مؤید او ست
احادیث نماز با امراء جور و گردانیدن آن نافله اگر پیشتر در خانه فریضه گزارده ست و اظهر ازین همه حدیث یزید
بن اسود ست در قصه دو مرد که با آنحضرت نماز نکردند و گفتند که ما در رحال خود نماز کرده بودیم فرمود اذا اتیتما
مسجد الجماعة فصلیا معهم فانها لکما نافلة و این حدیث صحیح ست و انتظار لاحق از باب تعاون بر بر
و تقوی ست حاجت استدلال بران بدلیل خاص نیست بلکه همین عموم کفایت می کند و حدیث امر امام بتخفیف معارض
این عموم نباشد مگر آنکه انتظار طول دست بهم دهد و این مسلم نیست چه تطویل و تخفیف از امور نسبیه ست آری اگر
ازان انتظار تضرر بموتمین رسد مخصص عموم آیه خواهد بود و این بر تقدیری ست که در انتظار لاحق دلیلی مخصص
نیامده باشد با آنکه مخصص وارد شده و آن حدیث احمد و ابو داؤد و بزار ست انه کان ینتظر فی صلوته
حتی لا یسمع وقع قدم و در سندش مبهمی ست لکن این مرد مبهم را مزی در اطراف بیان ساخته و در صحیح
ابی داؤد بذکر اطالت رکعت اولی از نماز ظهر و صبح و عصر آمده که راوی حدیث گفته ظننا انه یرید بذلک
ان یدرک الناس الرکعة الاولی و ظاهر در جماعت عراة آنست که همچو غیر خود بگزارند امام متقدم شود و در
پس او صف بندند و لهو عند ظاهر و هو کونهم عراة و علیهم غض ابصارهم و استخلاف موتم برامام واجب نیست
و دلیلی بران دلالت نکرده بلکه امام نزد بطلان نمازش امام نماند پس اگر یکی از موتمین متقدم نشد نماز فرادی
صحیح ست و دلیلی بر وجوب تجدید نیت امام و موتمین نیامده و متابعت امام واجب ست بدلیل حدیث صحیح
انما جعل الامام لیوتم به فاذا کبر فکبروا و اذا رکع فارکعوا الحدیث و این در صحیحین و غیرهما ست
و لفظ انس در بخاری چنین ست فلا ترکعوا حتی یرکع و لا ترفعوا حتی یرفع و لفظ مسلم این ست ایها
الناس انی امامکم فلا تسبقونی بالرکوع و لا بالسجود و لا بالقیام و لا بالقعود و لا بالانصراف و این
احادیث و نحو آن دال بر وجوب متابعت ست و معهذا اگر موتم در یکدو رکن تقدیم برامام کرد نمازش باطل

چیست بلکه در مخالفت امام آثم است و امّا برای فساد دلالت باید از دلیل خاص و آن موجود نیست وهذا
مما ينبه فان حكم اهل الفقه بالفساد في كثير من المواضع ليس على ما ينبغي ه

باب در بیان سجدهٔ سهو

در مشروعیت سجدهٔ سهو اقوال و افعال نبویه هر دو مجتمع شده و در اقوال صیغهٔ امر آمده پس باین گفته واجب
باشد ولکن اگر متروک سنتی از سنن غیر واجبه است سجود از برای آن مسنون باشد نه واجب زیراکه فرع بر اصل
نیفزاید و آنحضرت بر ترک تشهد اوسط سجدهٔ سهو کرد و این دلیل است بر سجود از برای ترک مسنون ولکن این
تشهد در حدیث مسیٔ ذکر یافته پس دلیل باشد بر وجوب آن مگر حدیث ثوبان که نزد ابی داود و ابن ماجه است
و دلیل بر سجود از برای ترک مسنون میتواند شد و لفظ قال رسول الله صلے الله علیه وسلم لکل سهو
سجدتان اگرچه در سندش مقال است و مؤید اوست حدیث عایشه بلفظ سجدتا السهو تجزيان من كل
زيادة ونقصان رواه البيهقي و بر وجوب سجود سهو از برای ترک مسنون دلیلی نیامده بلکه وجوب
مختص بهمان است که بدان امر واقع شده همچو احادیثی که در ان ولیسجد سجدتین وارد گشته و این در ترک
مسنون نیست و ایجاب سجود سهو در ترک عمداً چیزی نباشد چه مشروعیت سجود را شارع تعلیل بترغیم شیطان
کرده و متروک عمداً از طرف شیطان نیست بلکه از جهت مصلی است و سجود آنحضرت صلعم بر سلام از دو رکعت
و بر سه رکعت و بر پنج رکعت در احادیث صحیحه ثابت شده و اینهمه دلیل است بر وجوب سجود در همچو صورت
و حکم تارک سجود آنست که اگر بیادش آید قبل از سلام بکند و اگر بعد از تسلیم یاد آید تکبیر بر آورده سجده کند
و سلام دهد اقتداءً بفعله صلعم فیما ترکه وهو جزء من الرکعة وللجزء حکم الکل وما بعد هذا
من اذهان المقلدين وانفرعينه طبايعهم و بر ترک جهر و اسرار سجدهٔ سهو نیست و آین سجده دو سجده است
بعد از تسلیم و خلاف درین مسئله طویل است تا آنکه در شرح منتقی هشت مذهب ذکر کرده و گفته که مارا مذهب
نهم لائح شده و آن این است که هرجاکه رسول خدا صلعم سجده پیش از سلام کرد آنجا قبل از سلام کند و هرجاکه
بعد از تسلیم نمود آنجا بعد از تسلیم بجا آرد و در سهویکه خارج از مواضع سهو نبوی است مصلی مخیر است بهر طور
که خواهد پیش از سلام یا پس از ان بکند زیراکه این همه ثابت شده وهذا قول حسن وجمع جامع بين
الادلة و این سجده با تکبیر و تسلیم باید ولکن در سجده پیش از تسلیم تشهد نیست همین تشهد نماز از ان مغنی است

واینجا یک تسلیم است برای تحلیل صلوة فریضه وسجود سهو کافی باشد زیرا که از انحضرت صلعم درین هیأت
دو تسلیم و دو تشهد نیامده و در سجده که بعد از تسلیم از نماز ست تشهد و تسلیم لابد باشد واز انحضرت صلعم
تشهد در سجود سهو درین هیئت آمده عمران بن حصین گفته ان النبي صلعم صلی بهم فسهی فسجد سجدتین
ثم تشهد ثم سلم واین حدیث را ترمذی صحیح گفته پس حجت بدان قائم شود وسجدهٔ موتم در سهو امام با امام
کافی ست در فعل و ترک وی و اگر خود موتم را در پس امام سهو نفس خود دگر دد بروی سجود سهو بنا بر دخول
دران سهو واجب باشد بوجه تناول ادلهٔ سجود از برای موتم و دلیلی بر سقوط سجود سهو خود ش بمجرد سجود
همراه امام نیامده و از برای چند سهو یک سجود کافی ست زیرا که از انحضرت صلعم و از صحابه تکریر سجود بتکرر سهو
منقول نشده با آنکه تکرر سهو از هر مصلی ممکن ست و اهل اصول را در لفظ صلوة چون مطلق غیر مقید آید اختلاف ست
که این اطلاق بر فریضه و نافله هر دو از باب اشتراک لفظی ست یا معنوی ثانی مذهب جمهور ست و اول مذهب
رازی و ظاهر اول ست پس احادیثی که دران ذکر سجود ساهی آمده شامل فریضه و نافله هر دو ست وعدم
وجوب نافله صارف وجوب مدلول علیها احادیث باشد و سهو در سهو مثل سهو در نماز ست چه سجدهٔ سهو مثل
صلوة مستقله ست بنا بر وجود خاصه نماز دران که تحریمش تکبیر و تحلیلش تسلیم باشد و بطلانش بمبطلات
نماز متفق علیه جمیع ست کالحدث ونحوه و آنکه بعض ائمهٔ نحو گفته اند کالمصغر لا یصغر پس این حرفی از فقه
درین برکران ست و در احادیث کثیره که بعضش صحیح و بعض حسن و بعض ضعیف ست سجدهٔ شکر در مواضع
عدیده از انحضرت صلعم ثابت شده و مجموع این احادیث در خور حجت ست و لکن چون درین باب جز فعل
وارد نشده پس واجب نباشد و نه دران احادیث ذکر تکبیر و سلام درین سجود آمده پس مشروعیت بمجرد فعل
سجود تمام میگردد و درین سجود استشعار شکر حق عز وجل باید چه این سجود سجود شکر ست و از انحضرت صلعم دعای
درین سجده در احادیث وارد نشده و نتوان گفت که نعم الهی در هر دم بر عباد وارد ست زیرا که مراد از نعم
متجدده ست که وصول وعدم وصولش بعید امکان دارد و لهذا انحضرت صلعم جز نزد تجدد نعم این سجده
نکرد با آنکه در هر وقت استمرار نعم الهی و تجدید افضال خداوندی بر وی بود و چون سجود مقام قرب الهی ست
وقت دعا و استغفار دران موقت باب و متعرض نفحات رحمن ست لما اخبر الصادق المصدوق
صلعم ان العبد اقرب ما یکون الی ربه وهو ساجد وسجود تلاوت شرعیت قائمه ست آنکه ابوحنیفه رح و
اتباعش بوجوب آن رفته اند و احادیث درین باب بسیار آمده و لیکن بر اشتراط بودن ساجد بر [illegible] علی

و دلیلی نیامده و در مرقات از بعض صحابه حجت نیست و تکرار سجود از برای نفس آن آیه که نزد تلاوتش سجده
واقع شده و بیان ابتدا کرده ضرور نیست آری اگر از قاری دیگر ست یا خود این قاری بلا قصد تکرار
مکررش خوانده پس هیچ جای از برای اسقاط سجود دست ۱۲

باب در بیان قضاء

ادلهٔ ثابته از آنحضرت صلعم جز در سهو و نسیان و نوم نیامده و وقت آن حین ذکر قرار داده و این مفید آنست
که این وقت از برای فائته ادا ست نه قضا پس این احادیث مخصص ادلهٔ توقیت صلوة و تعیین اوقات
اوست ابتداءً و انتهاءً و می توان گفت که توقیت نماز فرض ست مگر نمازی که مصلی از ان خفته یا فراموش
کرده یا سهو نموده و آنرا نزد ذکر بجا آرد که این وقت ادای آن نماز ست اگرچه بعد از خروج وقت مضروب
از برای آن نماز باشد و ترک عمد را این احادیث شامل نیست و قول قائل که چون قضا با سهو و نسیان و نوم
ثابت شده پس با عمد هم بفحوای خطاب ثابت باشد غیر صحیح ست زیرا که تادیهٔ این نماز که از ان خفته یا ناسی
شده نه از باب قضا ست بلکه از باب ادا ست پس قیاس بران از این حیثیت ناتمام باشد و نیز تسلیم
نمیکنیم که این اولی است زیرا که تارک عمد بالاجماع آثم بترک ست و ایجاب قضا بروی رافع این اثم نیست
اگر گوئی که قومی همچو داود ظاهری و ابن حزم و ابن تیمیه و اتباع ایشان بآن رفته اند که در عمد قضا نیست
و دران دلیلی نیامده آیا این معنی صحیح ست یا نه گوئیم نعم دلیلی در قضاء صلوة متروکه عمداً که علی الخصوص دال بر
وجوب قضایش باشد نیامده ولکن در حدیث خثعمیه که ثابت در صحیح ست وارد شده که رسول خدا صلعم او را
فرموده دین الله احق ان یقضی و تارک نماز عمداً بسبب این ترک دین الله متعلق شده و این احق
بقضا ست از ان تارک و قول قائل که دلیل قضا همان دلیل ادا ست مجرد دعوی ست که بعض اهل اصول
ادعایش کرده اند و قضاء نماز عید روز دوم باشد و حدیث عمومهٔ ابی عمیر که نزد احمد و اهل سنن ست
بران دلالت دارد و فیه فامر الناس ان یفطروا من یومهم وان یخرجوا العیدهم من الغد
و این را ابن حبان و ابن منذر و ابن سکن و ابن حزم و خطابی و ابن حجر در بلوغ المرام تصحیح کرده اند و مصلی
می تواند که در یک روز بلکه در بعض روز نماز ایام متعدده بگذارد در میان مقضیه و مودات ترتیب واجب
نیست مگر در نفس مقضیات چه همه متعلق بکسی ست که بروی قضا ست و دلیلی بر خلاف آن دلالت نکرده

که مصیر بسوی پیش متعین گردد و گذشت که عمر در گرفتن بنوم یا نسیان را هنگام یاد آمدن وقت ادست نه قضا و تارک صلوة عمداً کافر مستحق القتل ست و قتلش بر امام واجب امر با بگویند که نماز بگذار اگر ابا کند کشته شود و نیست وجه از برای تاخیر قتل تا سه روز بلکه بمجرد امتناع مقتول شود و [illegible] وسنت مطهره بر همین حکم دال ست قال تعالی فان تابوا واقاموا الصلوة فخلوا سبیلهم و در صحیحین و غیرهما از چند طریق آمده امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله ویقیموا الصلوة الحدیث و یکی که آنحضرت صلعم را اتق الله یا رسول الله گفته بود و خالد بن ولید خواست که گردنش بزند آنحضرت صلعم فرمود لا لعله یصلی و در حدیث جابرست نزد مسلم مرفوعاً بین الرجل وبین الکفر الصلوة و نزد احمد و اهل سنن از حدیث ابی بریده آمده که گفت شنیدم رسول خدا را صلعم می فرمود العهد الذي بيننا وبينكم الصلوة فمن تركها فقد كفر وصححه النسائي والعراقي واخرجه ابن حبان والحاكم و اجماع صحابه بر قتال مانعین زکوة ثابت شده و زکوة عدیل صلوة ست بلکه ادخل تر از انست در رکنیت اسلام و این ادله نصوص ناطقه اند در محل نزاع و عدول از تاویل بی موجبش و از صرف ظاهرش بلا برهان ساطع چنانکه مفرعین کرده اند در غایت قلق ست و کدام عبارت اوضح تر از الفاظ این ادله و کدام تقریر روشن تر ازین احادیث در تادیه مدلول و تثبیت منطوق خواهد بود و چون یکی از نمازها فوت شد و با وجود تحری ندانست که فائت کدام ست درینصورت جز بفعل هر پنج نماز برات حاصل نگردد در هر یکی بگوید که شاید همین باشد و اما قضاء رواتب موکده پس ثابت شده که چون دو رکعت بعد از ظهر از آنحضرت صلعم فوت شد آن هر دو را بعد از ظهر قضا کرد و فرمود که هر که وترش در شب فوت گردید وی در روز قضایش بفرماید همچنین درباره فوت ورد شب قضایش در نهار آمده و این وقتی ست که ترک آن نافله موکده بنا بر عروض مرض و نحو آن نبوده ست و اگر بنا بر عروض عارضی متروک گشته پس آمده که حق تعالی ثوابش از برای آنکس می نگارد

باب در بیان نماز جمعه

ادله صحیحه مصرح اند بآنکه نماز جمعه حق واجب ست بر هر محتلم مکلف و بر تارکش وعید شدید آمده و آنحضرت صلعم هم باحراق متخلفین از آن کرده و این همه مقتضی وجوب علی الاعیان ست و نتوان گفت که این هم نبوی مثبت وجوب عین نیست زیرا که در نماز جمعه صارفی آمده که آن ادله قاضیه بصحت نماز فرادی ست و آنچه جماعت

از وجوب عین باشد نیامده واین قول که مسجد نبوی از نماز جمعه اہل مدینه تنگی میکرد ضیق عطن بیش نیست زیراکه
ہمچو قول صارف ادلۂ قاضیه وجوب عین نمیتواند شد ونیز اقامتش در خارج از ان امکان داشت ووارد
شده که جمعه در غیر مسجد نبوی ہم اقامت کرده می شد وبعد از امر قرآنی که متناول ہر فرد ست یا ایها الذین
امنوا اذا نودي للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله حجتی بین وواضح نباشد ودعوی صارفت
دلالت این آیه بر وجوب عین تعصب ست انصاف از ان آبی ست واستثناء عبد مملوک وزن وکودک
وبیمار بحدیث طارق بن شهاب ست نزد ابی داؤد وآنرا غیر واحد از ائمه تصحیح کرده اند ودر حدیث جابر
بجای کودک مسافر آمده واین نزد دارقطني وبیهقی ست وسندش ضعیف وایجابش بر مسافری که نازل
بجای اقامت جمعه باشد یا سامع ندای اوست تخصیص بلا مخصص ست آری اگر اینها نماز جمعه بجا آرند نماز
ایشان مجزی باشد زیراکه در اصول متقرر شده که الرخصة ماخیر المکلف بین فعله وترکه مع بقاء
سبب الوجوب والتحریم واحادیث صحیحه که درباره این نماز آمده بعضش مشتمل ست بر ایقاع نماز جمعه وقت
زوال ہمچو حدیث سلمه بن الاکوع در صحیحین وغیرهما ودر بعض تصریح ست بایقاعش قبل از زوال چنانکه در حدیث
جابر نزد مسلم ست وبعض احتمال ایقاع قبل زوال وحال زوال دارد مثل حدیث سعد بن سهل در صحیحین
وغیرهما وحدیث انس نزد بخاری وغیره ومجموع این احادیث دال ست بر آنکه وقت نماز جمعه حال زوال
وقبل اوست واز برای تاویل بعض این احادیث موجبی نیست واز جماعۂ از صحابه ایقاع تجمیع قبل از زوال
اتفاق افتاده وذلك يدل على تقرير الامر لديهم وثبوته وبر اشتراط امام عادل یا جائر وصحت
این نماز اثاری از علم نیست بلکه انچه از بعض سلف درین باب روایت کرده اند آنهم بصحت نرسیده
تا بصحت چیزی از مرفوع چه رسد ومطول مقال درین مقام طائلی نیاورده وهرچه اصل ندارد مستحق اشتغال
بدان نیست بلکه انجا همین قدر کافی ست که بگویند هذا کلام لیس من الشریعة وکل ما هو لیس منها فهو رد
ای مردود على قائله مضروب به في وجهه وهمچنین اشتراط عدد از سه تا چهل یا زیاده یا کم بی دلیل
واستدلال بانکه چون جمعه در فلان وقت تا تمام شد عدد حاضرین چنان بود باطل ست غیر عارف بکیفیت
استدلال بدان تمسک می کند واگر ہمچو استدلال صحیح باشد اجتماع مسلمین با آنحضرت صلعم در سائر صلوات
دلیل بر اشتراط عدد باشد حاصل آنکه این نماز بیک کس که با امام ست صحیح باشد واین نماز یکی از نمازهاست
ہر که در ان اشتراط چیزی زیاده برانچه بدان انعقاد جماعت میشود کند بروی دلیل ست ودلیل موجود نیست

و اما آنکه گفت ثبوت شروط [illegible] شروط از [illegible]

اثبات همچو شروط بچیزی که اصلاً دلیل نیست تا بدلالت [illegible] شرط [illegible] ثبت الله [illegible]

بمقبول بر خدا و رسول بر شریعت عجب از کثرت اقوال ست در تعدد [illegible]

رسیده و بر هیچیکی ازان دلیلی که بدان استدلال میتوان کرد موجود نیست مگر قول کسی که قائل [illegible]

بانچه سائر جماعات بدان منعقد میگردد همچنین بر اشتراط مسجد در مستوطن دلیلی که صالح تمسک آید

مجرد استحباب باشد موجود نیست تا بشرطیتش چه رسد و تعجب باین عبادت تا انجا رسید که قاضی [illegible]

و حق آنست که این جمعه فریضه از فرائض الهی و شعاری از شعائر اسلام و صلوتی از صلوات ست هر که

زعم دارد که دران چیزی معتبر ست که در غیر آن از نمازها معتبر نیست از وی این حرف مسموع نشود مگر

بدلیلی آری مخصوص بخطبه ست و خطبه مجرد موعظت ست که بدان عباد الله را اندرز کنند و چون در مکانی جز

دو کس نباشد یکی برخاسته خطبه خواند و دیگر استماعش نماید پس هر دو نماز جمعه بگذارند و این خطبه را رسول خدا

صلعم هیچگاه در هیچ نماز جمعه ترک نکرده پس نماز جمعه که او تعالی مشروعش ساخته گزاردن دو رکعت با خطبه

پیش از نماز جمعه ست و در کتاب عزیز امر بسعی الی ذکر الله آمده و خطبه ذکر الله ست اگر مراد باین ذکر خطبه باشد

پس خطبه فریضه خواهد بود و اما آنکه خطبه شرطی از شروط جمعه ست فلا و همچنین بر اشتراط طهارت خطیب و مستمعین

خطبه دلیلی نیست بلکه صحیح ست که خطبه خواند و محدث باشد و آنها نیز محدث باشند باز خطیب و مستمعان بر خاسته

تطهر کرده نماز بگزارند و همچنین اشتراط عدالت خطیب بی دلیل ست و استدبار خطیب از برای قبله و استقبال

حاضرین هیئت حسنه ست آنحضرت صلعم و من بعد او از خلفاء راشدین و من بعد هم این هیئت بجا می آوردند

و لیکن دلیلی دال بر وجوبش نیست چه تادیه ذکر که سعی بسویش مامور به ست جز باین هیئت هم می تواند شد

و خطبه نبوی مشتمل بر حمد و صلوة می بود و این اشتمال استفتاح خطبه مقصوده و مقدمه از مقدماتش باشد و

مقصود بالذات وعظ و تذکیر ست نه حمد و صلوة محاصل آنکه روح خطبه موعظه حسنه ست از قرآن باشد

یا غیر آن و قیام در هر دو خطبه و قعود میان هر دو از انحضرت صلعم ثابت شده و خلاف آن بدعت مردود ست

و تنها سکته بی قعود نه از انحضرت صلعم ثابت شده و نه از خلفای راشدین بلکه همگنان میان هر دو قعود میکردند

و از انحضرت صلعم تسلیم بر حاضرین قبل از شروع در خطبه بطرقی که بعضش مقوی بعض ست مروی شده

و سنت مطهره مشتمل ست بر آمدن بسوی جمعه بسکینه و وقار و عدم تخطی رقاب و ترک جلوس در مجلسی که یکی

بپوشیدن جامهای نیکو و تطییب بعد از اغتسال و نماز دو رکعت تحیت و اگرچه در حال خطبه باشد و گزاردن
چهار رکعت بعد از فراغ نماز و تبکیر بسوی جمعه و ترک احتبا در حال خطبه و ترک عبث بحصی و تحول از محلی که
در آن غنوده بسوی محل دیگر و آن از مشروعات ست درین یوم و مسکنتر دعا زیراکه درین روز ساعتی ست
که دعا اندران مردود نشود و اکثار درود بر جناب نبوت صلعم و حرام ست کلام کردن در حالت خطبه و
درین باب حدیثهاست که خطیب اجابت سوال سائل و امر کسی که بترک کاری کردنی کرده جائز ست چنانکه
احادیث صحیحه بدان وارد گشته و هرکه خطبه خواند همان کس نماز با مردم بگزارد زیراکه آنحضرت صلعم مدت حیات
خویش همچنین کرده و بعد از وی صحابه و تابعین بران مستمر مانده و نزد امرا امصار آنرا بجا آورده تا بخلفاء
چه رسد و در رسم مستمر اسلام از زمن نبوت تا اینندم خواندن خطبه ست بعبارت عربی گو در بلاد عجم باشد و هرچند
دلیلی مانع از غیر این لسان هیچ نیست مباش و در حدیث ابی هریره مرفوعاً آمده که هرکه یک رکعت از جمعه دریافت
وی نماز جمعه دریافت اخرجه النسائی و این حدیث بدوازده طریق آمده سه طریق را ازان حاکم تصحیح کرده و در
بدر منیر گفته این هر سه طریق احسن طرق این حدیث ست و باقی همه ضعاف باشد و در حدیث ابن مسعود باین لفظ
آمده که هرکه یک رکعت از جمعه دریابد وی رکعت دیگر بدان اضافه کند و هرکه را هر دو رکعت فوت گردد وی
چهار رکعت بگزارد و در مجمع الزوائد گفته اسنادش حسن ست و حجت باین احادیث قائم ست و جمعه داخل ست
زیر عموم حدیث من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة و جز بمخصص ازان خارج نگردد و مخصص
موجود نیست و واجب روز جمعه نماز جمعه ست فریضة من الله عز و جل فرضها على عباده و چون بعذری
فوت گردد لابد باشد از دلیلی که دال بود بر وجوب نماز ظهر و گذشت حدیث ابن مسعود درین باب که من
فاتته الركعتان فليصل اربعا و این دلالت دارد بر آنکه فائت جمعه ظهر بگزارد و اصالت اگر باین حیثیت
فذاک ورنه آنچه اهل فروع از فوائد خلاف درین مسئله ذکر کرده اند هیچ اصل ندارد و معتبر استماع ست نه سماع
پس هرکه بانتهار و قوف واقف شد و نمی شنود یا اصم ست یا صوت خطیب خفی ست وی همچو سامع ست و
خروج از مسجد بعد از سماع دعا در نماز منهی عنه ست و حاضر در حال خطبه داخل زیر این نهی ست و این نهی
شامل معذورین و غیر معذورین هر دو ست بنا بر آنکه حاضر شده اند ورنه اگر بوقوف تا انقضا نماز متضرر
گردند پس او تعالی در دین حرج مقرر نکرده و در مسئله تعدد جمع در یک مصر میان اهل مذهب کلام در از ست
تا آنکه بعضی بتالیف پرداخته اند و لکن بنائش بر غیر اساس ست و هرگز بران اثارتی از علم نیست و هرچه را

ودلیلش جمیعاً ما از ادله بر کراهت است وما ادعوه [illegible] قال الفاسقا الاماعن من
الشروط التی اشترطوها بلا دلیل ولا شبهة دلیل حاصل [illegible] نماز است اقامش
یک وقت در چند جا از مصر جائز است چنانکه سائر نماز با در مصر واحد جائز [illegible]
[illegible] آن زعم دارند ستند زعمش جز مجرد رای محض نیست و رای برای احدی حجت نبود واگر ستند زعمش
کدام روایت بود پس روایت موجود نیست و منع از اقامت جمعه در دار الحرب و بدل گردانیدن ظهر از آن
مجازفت بالغ و مضحکهٔ مبتدیان است تا منتهیان چه رسد و برین تقدیر می باید که سائر صلوات هم [illegible]
اقامت کرده نشود زیراکه احکام دین اسلام متساوی الاقدام است آری جمعه بعد از نماز عید رخصت است از
برای همگنان اگر همه مردم ترکش کردند عمل برخصت نمودند واگر بعض بجا آوردند مستحق اجر اند ولیکن این اتیان واجب
نیست نه بر امام و نه بر غیر او بدلیل حدیث زید بن ارقم که نزد احمد و اهل سنن است بلفظ انه صلی العید
ثم رخص فی الجمعة فقال من شاء ان یصلی فلیصل واین حدیث را نووی تحسین و ابن مدینی تصحیح کرده اند
و ابن الجوزی گفته هو اصح ما فی الباب وحدیث مرفوع ابی هریره که نزد ابوداود و ابن ماجه است شاهد اوست
ان النبی صلی الله علیه وسلم قال قد اجتمع فی یومکم هذا عیدان فمن شاء اجزاه عن الجمعة وانا مجمعون
در بدر منیر گفته و صححه الحاکم ولهذا ابن زبیر در عهد خلافت خود در روز عید بتاخیر خروج پرداخت و نماز جمعه نگزارد
و ابن عباس درباره آن اصاب السنة گفت و این نیز نزد اهل سنن است و رجالش رجال صحیح اند وانا مجمعون
دال است بر آنکه این تجمیع از آنحضرت صلعم واجب نبود و نزد فراهم آمدن چند نماز واجب همچو جمعه یا جنازه یا غیر
واجب همچو کسوف و استسقاء تقدیم نمازی کند که خوف فوتش باشد ثم الاهم فالاهم واگر بعض واجب و بعض
غیر واجب متفق گردد اتیان بواجب واجب باشد و غیر واجب را بعد از واجب بجا آرد اگر میتواند ورنه از فعل
آن بنابر اشتغال بواجب معذور است

باب در بیان نماز سفر

از آنحضرت صلعم در جمیع اسفارش جز قصر ثابت نشده و این در صحیحین و غیرهما است و اظهر ادله بر وجوب حدیث
عایشه در بخاری و مسلم و غیرهما است بلفظ فرضت الصلوة رکعتین فاقرت صلوة السفر واتمت صلوة
الحضر واین اخبار است بآنکه نماز سفر بر مقدار فرض مقرر ماند و زیاده کننده بر آن همچو کسی است که در حضر

و چهار رکعت بجز آید و همچنین آنکه عائشه تمام میگزارد صحیح نیست زیرا که حجت در روایت اوست نه در
رای و فعل وی و همچنین روایتش در اتمام نماز از آنحضرت صلعم ثابت نشده و موافق روایت عائشه ست حدیث
ابن عباس نزد مسلم بلفظ ان الله عز وجل فرض الصلوة علی لسان نبیکم صلعم علی المسافر رکعتین
وعلی المقیم اربعا والخوف رکعة و از انجمله ست حدیث عمر نزد احمد و نسائی و ابن ماجه صلوة السفر
رکعتان وصلوة الاضحی رکعتان وصلوة الفطر رکعتان وصلوة الجمعة رکعتان تمام من غیر
قصر علی لسان محمد صلی الله علیه وسلم و رجالش رجال صحیح اند و درین باب حدیثها ست و این ادله دال اند
بر آنکه قصر واجب ست رخصت نیست و کریمهٔ ان تقصروا من الصلوة الخ وارد در نماز خوف ست و مراد قصر
صفت ست نه قصر عدد چنانکه محققین ذکر کرده اند و آخر آیه بران دلالت دارد و در سنت انچه صالح معارضهٔ ادلهٔ
صحیحهٔ مذکوره باشد نیامده پس حق آنست که قصر عزیمت ست نه رخصت و در تحدید مقدار مسافت سفر که انجا
قصر نماز می توان کرد اقوال مضطربه و مذاهب مختلفه بسیار ست و در صحیحین از حدیث انس آمده که نماز گزاردم
همراه نبی صلعم بمدینه چار رکعت ظهر و بذی الحلیفه دو رکعت عصر و این دلیل ست بر آنکه خارج از برای سفر قصر
صلوة نزد خروج از بلد بر مقدار ما بین مدینه و ذو الحلیفه بکند و آن بر شش میل ست ولیکن دران دلالت بر عدم
قصر در مادون این مسافت نیست زیرا که در مسلم وغیره از انس آمده که چون آنحضرت صلعم بر مسیرهٔ سه میل
یا سه فرسخ بیرون میرفت دو رکعت میگزارد و سعید بن منصور از ابی سعید روایت کرده که بود رسول خدا
چون یک فرسخ سفر میکرد قصر نماز می فرمود حاصل آنکه این تقدیرات دال بر عدم جواز قصر در کمتر ازین مسافت
و مسیرت نیست با آنکه محتمل ست که قاصد سفر را همین مقدار منتهی سفر باشد پس واجب رجوع ست بسوی آنچه بران
سفر صادق آید و قاصدش مسافر باشد و شک نیست که اهل لغت اطلاق اسم مسافر بر شاد رحل و قاصد خروج
از وطن بسوی مکان دیگر میکنند و بر عکس لفظ مسافر و ضارب فی الارض صادق می آید و بر خارج بسوی امکنهٔ
قریبه از بلدش بنا بر غرضی از اغراض اطلاق اسم مسافر نمی نمایند پس هر که قاصد سفر ست وی قصر کند نزد
حضور نماز و اگر چه در میلی از شهر خود باشد و اما نهایت سفر پس دلیلی بر آنکه سفر در خور قصر نماز تا کذا و کذا مسافت
یا مافوق آن ست نیامده و نهی زن از سفر بمقدار یک برید بصحت رسیده و اینهمه را رسول خدا صلعم سفر نامیده
و اقلش یک برید ست پس در یک برید قصر واجب باشد ولکن این مقدار منافی ثبوت قصر در کمتر از یک برید نیست
مگر آنکه نزد اهل لغت یا در لسان اهل شرع ثابت گردد که قاصد مسافت مادون برید را مسافر نگویند و ادله

میان سفر و سفر فرق نکرده پس قصر در سفر طاعت و معصیت هر دو عزیمت باشد و من ادعی الفرق
فعلیه الدلیل و هر که عزم اقامت تا یکمدت معینه نکرده وی لایزال قصر کند تا آنکه مدت اقامت نبوی در
مکه بعام فتح و در تبوک بگذرد و مروی شده که در مکه هجده شب اقامت کرد و در روایتی دیگر نوزده شب آمده
و در لفظی هفده هست و در تبوک بست شب مقیم ماند پس چون متردد را که عزم بر اقامت معینه نکرده بست
شب بگذرد نماز خویش تمام بگذارد و نتوان گفت که از کجا ثابت شد که اگر رسول خدا صلعم زیاده ازین مدت
اقامت میکرد با تمام نماز می پرداخت زیرا که مقیم در بلد حط رحل کرده و مشقت سفر از وی دور شد پس اگر
آنحضرت صلعم درین مدت قصر نمی فرمود قصر دران جائز نمی شد پس واجب بر ما قصر ست در مدتی که اندران
جناب نبوت قصر کرده و بر خود و بر همراهیان خویش اسم سفر اطلاق نموده و گفته اتموا یا اهل مکة فانا
قوم سفر و بخاری وغیره از ابن عباس روایت کرده اند که چون آنحضرت صلعم فتح مکه کرد نوزده شب انجا
اقامت فرمود و ما چون سفر کنیم و نوزده شب در جائی مقیم گردیم قصر نماز کنیم و اگر زیاده مانیم اتمام نماز
نمائیم و این حبر امت و بحر ملت چنین گفته و هو الحق اقتداء برسول الله صلعم فیما قصر فیه مع الاقامة
و رجوعا الی الاصل و هو ان المقیم یتم صلوته فیما زاد علی ذلك و مقیم که حط رحل سفر کرد قصر نکند
مگر بدلیل و دلیل دران ثابت نشده مگر آنکه رسول خدا صلعم در عام حج در ایام اقامت بمکه قصر نماز فرمود و قدوم
میمنت لزومش بمکه صبح چهارم ذی حجه اتفاق افتاد و چهارم و پنجم و ششم و هفتم انجا مقیم ماند و روز هشتم نماز
صبح بمکه گزارده راهی منی شد پس عزم بر اقامت این چهار روز در مکه مکرمه کرد و دران بقصر نماز پرداخت
پس هر که عزم بر اقامت چهار روز در جائی بکند قصر نماز نماید و اگر عزم بر اقامت باکثر ازین مدت فرماید
باقتدای جناب نبوت و بنا بر رجوع باصل اتمام نماز کند چه اصل آنست که مقیم تمام نماز بگزارد و تا هم غیر قاصد سفر
غیر مسافر ست و وطن گردیدن مکان بمجرد نیت نه موافق کدام روایت صحیحه ست و نه مطابق رای مقبول
و نیت را موثر در کمتر از یکسال نه در یکسال و ما فوق آن گردانیدن بی وجه ست و ماخذش معلوم نیست که چیست
و همچو کلام غائل و رای عاطل درخور تدوین در کتب هدایت نباشد و همچنین بر فرق میان دار الوطن و دار الاقامة
اثارتی از علم نیست آری درباره متاهل بمکانی انرا که مکنه اتمام صلوة آمده چنانچه احمد از عثمان رضی الله عنه روایت
کرده که وی بمنی چهار رکعت بگذارد و مردم بروی انکار کردند وی گفت ای کسان من تا اینجا آمده ام بمکه تاهل
کرده ام و شنیدم آنحضرت صلعم را میفرمود من تاهل فی بلد فلیصل صلوة المقیم و در اسنادش عکرمه بن

ابراهیم ضعیف ست ولکن ضعفش خفیف ست موجب ترک روایتش نیست

باب در بیان نماز خوف

ظاهر ثبوت مشروعیت نماز خوف ست از هر امر مخوف مند در سفر و حضر و آنکه رسول خدا صلعم آنرا جز از خوف خاص یا در اسفار نگزارده دال بران نیست که جز از خوف غیر آدمی و در حضر نمی باید گزارد چه علتی که مشروعیتش از برای آن بوده کائن در همه احوال ست و نتوان گفت که رسول خدا صلعم این نماز را در مدینه با وجود اشتداد ملحمه و مدافعه نگزارد زیراکه جناب وی مع اصحاب مشتغل بمدافعه احزاب بود تا آنکه عمر رضی الله عنه گفته یا رسول الله ما کدت اصلی العصر حتی کادت الشمس تغرب آنحضرت صلعم فرمود والله ما صلیتها جابر گفته فقمنا الی بطحان فتوضأ النبي صلعم للصلوة وتوضأنا فصلی العصر بعد ما غربت الشمس ثم صلی بعدها المغرب اینچنین ست در بخاری و در موطا آمده که این نماز که فوت شده نماز ظهر و عصر و مغرب بود و صحابه آنرا بعد از پارهٔ از شب بگزاردند و نسائی و ابن حبان از حدیث ابی سعید اخراج کرده که این ماجرا پیش از نزول قوله تعالی فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا بود و بر اشتراط بودن این نماز در آخر وقت دلیل نیست بلکه بحسب اقتضای حال در هر وقت چه اول وجه اوسط و چه آخر می باید گزارد و آنحضرت صلعم این را در بسیاری از مواطن در حال طالبیت کفار نه مطلوبیت آنها گزارده پس این شرط که مطلوب کفار بود نه طالب دلیلی ندارد و نماز خوف بر انحاء مختلفه وارد شده و در ان صفتها ثابت گشته هر نحو و صفت را که مصلی بجا آرد مجزی شود و این انواع را شوکانی در شرح منتقی ذکر کرده و انچه از ان بصحت رسیده بیان فرموده و ایرادش در ینجا محتاج تطویل ست که مخالف غرض تنبیه بر صواب و ارشاد الی الحق باشد و اقتصار بر یک صفت و اختیار نحو خاص تضییق دائرهٔ توسیع آلهی ست و غایت کار نزد عدم موافقت صفتی از صفات وارده آنست که وی بعض نماز را بجماعت و بعض را افرادی بجا آورده و این موجب فساد نمازش نیست و اما فسادش بفعل کثیر بنا بر خیال کاذب پس سخن در فعل کثیر گذشت و آن مغنی از اعاده درین مقام ست و نزد اتصال مدافعت و اشتداد ملاحمت هر چه تواند بجا آرد یدل علیه قوله تعالی فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ و قوله صلعم اذا امرتم بامر فاتوا منه ما استطعتم و دال ست بران حدیث عبد الله بن انیس نزد ابو داود که او را رسول خدا صلعم از برای قتل خالد بن سفیان گسیل کرده بود و فیه فانطلقت امشي وانا اصلی او مي ايماء و صدور این نحو کار از چنین صحابی مبعوث در چنین امر مهم بر آنحضرت صلعم مخفی نمی تواند ماند

و در پنج حدیث دلالت ست بر آنکه بهر چه ممکن باشد بگزارد و اگرچه بحجر دایما رسوی غیر قبله بود و نیز در ان دلیل ست
بر عدم اشتراط بودن آنها طالب و نیز دلیل ست بر آنکه صلوة خوف فرادی صحیح ست

باب در بیان نماز عیدین

آنحضرت صلعم پیوسته ملازم این نماز در عیدین بوده اند و در عیدی از اعیاد آن را فرو نگذاشت و مردم را
امر به برآمدن بمصلی کرد تا آنکه زنان عواتق و ذوات الخدور را حکم بخروج فرمود و حیض را ارشاد کرد که از نماز
برکران باشند مگر در خیر و دعوت مسلمین حاضر گردند تا آنکه هر کرا جلباب نیست او را امر فرمود که صاحبش جلباب
خویش بپوشاند و این همه دلالت دارد بر آنکه نماز عیدین واجب ست بوجوب موکد علی الاعیان نه علی الکفایه
و چون رکب آنحضرت صلعم را اخبار برویت هلال کرد مردم را امر فرمود که صبحدم بمصلی بروند و عبد الله بن بسر صاحب
رسول خدا صلعم بر امامیکه در نماز عید ابطا کرد انکار کرد و رجال سندش نزد ابی داود ثقات اند و احمد بن حسن
بنا از جندب در کتاب الاضاحی آورده که بود آنحضرت صلعم نماز میگذارد بما روز فطر و آفتاب بر قید دو
رمح ست و اضحی و آفتاب بر قید یک رمح ست ابن حجر این را در تلخیص همچنین ذکر کرده و بران تکلم ننموده و در مرسل
شافعی ست که آنحضرت صلعم عمرو بن حزم را بنجران نوشت که اضحی را شتاب گذار و فطر را دیر کن و مردم را
اندرز گو و درین باب دلیل بیان وقت این هر دو نماز ست و اما نماز پس دو رکعت ست بر هر وجه و اصل در هر نماز جمعیت
او بطور فرادی ست چنانکه بجماعت صحیح ست و نماز عید نمازی از نماز هاست پس تنها و باجماعت هر دو صحیح باشد
و هر که فرادی را صحیح نمیگوید بر وی دلیل ست و نگذاردن آنحضرت صلعم مگر بجماعت مانع حجیت نباشد زیرا که
غایتش آنست که تجمیع در عید اولی ست و درین معنی شک نیست و محل نزاع صحت ست و نافی صحت محتاج ست
بسوی دلیل و دلیل نیست همچنین ثابت از آنحضرت صلعم جهر ست و لکن این جهر شرط صحت نیست و در باب
بودن تکبیرات عیدین بعد از قرارت اصلا هیچ شی بصحت نرسیده بلکه کدام حدیث ضعیف هم نیامده تا بپایه
حدیث صحیح یا حسن چه رسد و اما تقدیم تکبیر در هر دو رکعت پس ثابت ست بحدیث مرفوع ابن عمرو نزد ابو داود
و دارقطنی و غیره بلفظ التکبیر فی الفطر سبع فی الاولی و خمس فی الآخرة والقراءة بعدهما کلتیهما و شاهد
اوست روایت ترمذی از عمرو بن عوف مزنی که تکبیر گفت آنحضرت صلعم در اولی هفت بار پیش از قرارت و در
ثانیه پنج بار قبل از ان ترمذی گفته هو احسن شیء فی هذا الباب عن النبي صلعم و درین باب حدیثهاست چند

ضعافست اما بعض مقوی بعض باشد وصالح احتجاج بود در تقدیم تکبیرات بر قرارت و روایات دیگر در عدد تکبیر آمده و آن مقوی این
احادیث ست و بالجمله نماز عید آنست که مصلی تکبیر احرام بر آرد و با هفت تکبیر در اولی بگوید پس فاتحه و متیسر از قرآن بخواند و چون برکعت
دوم برخیزد پنج تکبیر گفته فاتحه با متیسر از قرآن بخواند و اگر خواهد که اقتدا بقرارت نبوی کند در اولی سبح اسم ربک الاعلی و در ثانیه هل اتاک
بخواند یا در اولی قاف و در ثانیه اقتربت الساعة قرارت کند که مروی از انحضرت صلعم همین ست و چنانچه موتم در سائر نمازها مدرک رکعت
نیست مگر بقرارت فاتحه همچنان درین نماز هم جز بقرارت فاتحه و تکبیرات مدرک رکعت نباشد و بعد این نماز دو خطبه
از انحضرت صلعم در احادیث صحیحه ثابت شده و آن مندوب ست زیرا که در حدیث عبد الله بن سائب آمده که حاضر
شدم با رسول خدا صلعم عید را چون نماز گذارد فرمود ما خطبه خوانیم هر که خواهد بنشیند و هر که خواهد برود اخرجه النسائی
وابو داود و ابن ماجة و این حدیث از احادیث مسلسله بیوم العیدست و از ما تا آنحضرت صلعم باسناد مسلسل مروی شده
ولله الحمد و بعد از فراغ نماز برخاسته خطبه میخواند و نمی نشست و سنت در افتتاح آغاز بحمد و ثناست و آنکه عبید الله
بن عتبه گفته سنت آنست که خطبه را بنه تکبیرات تتری بیاغازد و ثانیه را بهفت تکبیر تتری بکشاید اگر مراد سنت
نبوی ست حدیث مرسل باشد و مرسل حجت نیست و اگر مراد سنت بعض صحابه ست حجت بدان قائم نگردد مگر آنکه
اجماع صحابه باشد حافظ ابن القیم گفته واما قول کثیر من الفقهاء بانه یفتتح خطبة الاستسقاء بالاستغفار
وخطبة العید بالتکبیر فلیس معهم فیها سنة من النبی صلی الله علیه وسلم والسنة تقتضی خلافها
وهو افتتاح جمیع الخطب بالحمد انتهی گوییم بل بالبسملة لاحادیث وردت فی ذلک ولم یرد ما یمنع من
ذلک فالبسملة فالحمد و در فصول خطبه ولی از اضحی تکبیر تشریق ماثور نشده و درباره ذکر حکم فطره در خطبه عید الفطر
چیزی ثابت نشده ولکن اگر خطیب آنرا بجا آرد از باب بیانی باشد که او تعالی تشریعش کرده با آنکه این ذکر را مزید
اختصاص باین روزست و همچنین حال ذکر حکم اضحیه در خطبه اضحی ست که مجزی از ان چیست و نامجزی کدام و وقت
اضحیه چیست و مضحی را در ان چه می باید کرد و ثابت شده که آنحضرت صلعم روز اضحی خطبه خواند و در ان ذکر مشروعیت
نحر بعد از نماز فرمود و گفت که هر که پیش از نماز نحر کرد آن اضحیه نیست و این خطبه از محدث تجزی باشد زیرا که دلیلی
بر تطهر خطیب نیست و تارک تکبیر در اول خطبه العید ان بدعت ست نسبت بفاعل و قائلش بندب نصات درین خطبه
بنا بر آنست که فهم موعظت جز بخموشی نمی باشد و مشتغل بکلام غیر فاهم ست پس باین حیثیت مستحب باشد نه من حیث
الدلیل زیرا که در خطبه عید درین باب دلیلی نیامده و نه بر متابعت تکبیر و نه بر متابعت درود بر آنحضرت صلعم در خصوص این خطبه
ولکن مشروعیت صلوة نزد ذکر نبوی ثابت بدلیل ست و آن عام ترست از آنکه در خطبه عید باشد یا جز آن

ومخصوص بانصات جز خطبه جمعه نیست وماثور در عیدین آنست که نماز در جبانه باشد مگر بعذر مطر ونحو آن
وامام وهمراهیانش در آمد و شد مخالفت راه نمایند وآواز بتکبیر بردارند واز برای نماز عید قربان
زود تر برآیند و در فطر تاخیر نمایند وتا نخورند از برای فطر نبرآیند واز برای اضحی پیش از طعم بدر آیند وقبل
وبعد عید نماز نگذارند وجامه نیکو که بیابند بپوشند وخوشبوی بجهد بمالند وپیاده بعیدگاه روند وسنت
موعظت ترا برای زنان ومردان بکنند ودر صدقه ترغیب بایشان دهند وامر بذکر [illegible] بعد ووده ثابت
شده حق تعالی فرمود واذکروا الله في ايام معدودات واین ایام تشریق ست واز انحضرت صلعم مطلق
تکبیر ثابت گشته ودر صحیح مسلم آمده که آنحضرت صلعم فرمود حیض در پس مردم باشند وهمراه مردان تکبیر برآرند
ودر بخاری ست از ام عطیه کنا نؤمر ان تخرج الحيض فيكبرن بتكبيرهم ودر صحیح از ابن عمر ثابت شده که وی
در مسجد تکبیر میگفت ومردم در اسواق بتکبیر ایشان تکبیر می برآوردند ووقوع این تکبیرات مرة بعد مرة در دبر صلوات
ودر غیر آن از اوقات بود وآنجمله عقب نمازهاست نه آنکه خاص بعقب صلوات ست وروز عرفه را انجمله ایامی
که دران تکبیر تشریق مستحب ست نباید گردانید چه ایام تشریق ایام نحر ست وآن روز نحر ودو روز بعد از وست
ویوم عرفه از ایام معلومات ست که عشر ذی الحجه باشد قال تعالی ويذكرون اسم الله في ايام معلومات
ودر بخاری از حدیث ابن عباس آمده که فرمود رسول خدا صلعم ما من ايام العمل الصالح فيها احب الى الله
عزوجل من هذه الايام يعني ايام العشر قالوا يا رسول الله ولا الجهاد في سبيل الله قال ولا الجهاد في
سبيل الله الا رجل خرج بنفسه وماله ثم لم يرجع بشيء من ذلك وفرمود ما من ايام اعظم عند الله
سبحانه وتعالى ولا احب اليه العمل فيهن من هذه الايام العشر فاكثروا فيهن من التهليل والتكبير
والتحميد واین بشارت پر بشارت خیلی جان بخش ومسرت افزاست تا کرا درین ده توفیق اعمال خیر ارزانی دارند

باب در بیان نماز کسوف وخسوف

اصح چیزی که درین نماز آمده دو رکعت ست در هر یک رکعت دو رکوع واین در صحیحین بچند طریق ثابت شده وکمتر
ازین در صحت باوجود صحت در هر رکعت سه رکوع ست وهمچنین دو رکعت در هر رکعت چار رکوع وکمتر ازین در
صحت دو رکعت در هر رکعت پنج رکوع ودر هر یکی از دو رکعت یک رکوع هم آمده ووارد شده ان صلوة
الكسوف تكون كاحدث صلوة صلاها واین شش صفت شد وبسیاری از محدثین در وقوع این اختلاف

استشکال کرده اند زیرا که آنحضرت صلعم جز یکبار این نماز نگزارده و در جمع آن وجوه ذکر کرده اند که این موضع ذکرش نیست و چون متقرر شد که مخرج این احادیث متفق ست و قصه یکی ست شناخته باشی که درینجا این قول صحیح نیکلند که بهر صفت که ازین صفات اخذ کنند روا باشد چنانکه در نماز خوف گفته شده بود بلکه درینجا اخذ باصح ما ورد باید کرد و آن دو رکوع در یک رکعت ست زیرا که در جمع این روایات تکلف بالغ ست و درین نماز قول و فعل هر دو مجتمع شده قول آنست که ان الشمس و القمر ایتان من ایات الله وانهما لا یکسفان لموت احد ولا لحیاته فاذا رایتموهما کذلك فافزعوا الی المساجد و در روایتی فصلوا و ادعوا آمده و ظاهر امر وجوب ست پس اگر قول بوقوع اجماع بر عدم وجوب صحیح شود صارف باشد نزد قائل بحجیت وی و الا فلا و ثابت شده که آنحضرت صلعم درین نماز بعد از هر رکوع سوره از طوال میخواند و یکبار که نماز کسوف گزارد بجماعت گزارد و دران جهر کرد و لکن امر نبوی بنماز متناول صلوة فرادی و صلوة اسرار ست و از سمره نزد احمد آمده که انه صلعم صلی بهم فی الکسوف لا یسمعون له صوتا وقد صححه الترمذي و ابن حبان والحاکم و لکن روایت جهر اصح ست و راوی جهر مثبت ست و آن مقدم ست بر نافی و سائر انواع حوادث را مثل این صلوة ثابت نشده پس گزاردن نماز بر حدوث امر مفزع بدعت باشد باین حیثیت نه بحیثیت آنکه نماز ست و از آنحضرت صلعم درین باره چیزی نیامده و آنچه از بعض صحابه مروی ست بصحت نرسیده و اگر رسد حجت بدان قائم نشود و ملازمت ذکر تا انجلاء مهر و ماه ثابت ست در صحیحین و دران امر ست بدعا و تکبیر و تصدق و صلوة و استغفار تا آنکه منجلی گردد ۞

باب در بیان نماز استسقاء

آنچه از آنحضرت صلعم درین باب ثابت شده فقط دو رکعت نماز ست و بعد از ان خطبه خواند و یکبار در خطبه جمعه استسقاء کرد و پیش از نماز هم خطبه آمده والکل سنة و در هر دو رکعت جهر وارد شده و اگرچه اصل در هر نماز صحت اوست سرا و جهرا و جماعة و فرادی مگر معتمد در ما ثبت عنه صلعم اقتدا بحضرت وی ست و دعا و تحویل وجه بسوی قبله و رفع یدین تا آنکه بیاض ابطین وی دیده شد و استمرار بر دعا و تضرع تا دیر و برگردانیدن ردا با صحابه ثابت ست و تقییدش بحال رجوع بلا وجه باشد بلکه حضرت آنرا در حال دعا و خطبه بجا آورد

فصل هرچه آنحضرت صلعم ملازمتش کرده فقط آن سنت ست و هرچه بدان امر کرده و معنی حقیقیش

بنا بر وجود صارف مراد نداشته آن هم سنت ست و در هر چه قول و فعلش مجتمع گشته شک نیست که آنرا
مزید خصوصیت ست و آن موکد ترست از آنچه دران تنها قول یا فعل وارد گشته و حق آنست که بر همه اسم
سنت صادق می آید اگرچه بعضش آکد تر از بعض دیگر باشد زیرا که آخر ثبوت اینهمه بسنت نبویه ست
بلکه سنت شامل چیزیست که وجوبش بسنت ثابت گشته و نتوان گفت که این اصطلاح ست و دران مشاحت
نیست زیرا که اصطلاحی که بر خلاف معنی شرعی جاری شده از اصل مدفوع ست و اقل مسنون یک رکعت
چنانکه ایتار بیک رکعت بثبوت متواتر ثابت ست و بصحت رسیده که آنحضرت صلعم نماز نفل را شب هنگام بدو
دو رکعت وصف کرده و فرموده انها مثنی مثنی و نمازه وتر را بزیادت خاص فرموده و چهار رکعت گزارده
بلکه زیاده بر چهار متصل بجا آورده و بنقصان خاص کرده و ایتار بیک رکعت جائز داشته و درین باب قول
و فعلش هر دو فراهم آمده چنانکه در رواتب فرائض ثبوتی که دران هیچ شک و شبه نیست اجتماع کرده و
آنها را اتفاق افتاده پس این رواتب داخل باشد در مسنون از نوافل بدخول اولی و درباره دوازده رکعت
رواتب وارد شده که هر که آنرا در روز و شب بگذارد او تعالی برای او خانه در مینو بسازد بلکه در هر راتبه
ازین رواتب بخصوصها ترغیبات آمده که بر عارف سنت مطهره غیر مخفی ست چنانکه در چهار رکعت ظهر وارد
شده و درباره دو رکعت صبح آمده که بهتر از دنیا و ما فیهاست و فرموده لا تدعوا رکعتی الفجر و ان طردتکم
الخیل بلکه در غالب نوافل از شب و روز ترغیبها در احادیث صحیحه ثابت گشته و درباره نماز چاشت در بخاری
و مسلم از حدیث ابی هریره آمده که گفت وصیت کرد مرا خلیل من صلعم بسه روزه در هر ماه و دو رکعت ضحی و
بآنکه وتر کنم پیش از آنکه بخسپم و هر دو هم ... حدیثی که در صلوة التسبیح آمده اختلاف ... تا آنکه بعض ائمه موضوعش
گفته اند و جمعی گفته ضعیف ست عمل بدان حلال نیست و هر که ممارستی بکلام نبوت ست او ... حدیث
این نماز در دل چیزی می یابد و ... گرداند پس چرا ... صحت ...
می باید اختیار ملازمت چیزی که فعل آن بصحت رسیده یا ترغیب بفعل آن آمده و دران هیچ شائبه نیست
و کثیر طیب ست چرا نمی باید کرد

باغ مرا چه حاجت سرو و صنوبرست　　　شمشاد خانه پرور ما از که کمترست

و اما تراویح پس ثابت شده که در چند شب از رمضان نماز بگذارد و جماعتی بوی صلعم اقتدا کرد و آنحضرت صلعم
را علم باهتمام این جماعه حاصل شد پس بخوف آنکه مبادا بر ایشان مفترض گردد ترک فرمود و ... احادیث

صحیحین وغیرہما ثابت شدہ واز ینجا متقرر شد کہ نماز نوافل در لیالی رمضان بجماعت سنت ست نہ بدعت
چہ آنحضرت صلعم ترک آن نکرد مگر ہمین عذر کہ مخافت افتراض ست و نزد احمد واہل سنن از ابی الدرداء
آمدہ کہ روزہ گرفتیم ہمراہ رسول خدا صلعم پس نماز نگزارد با ما تا آنکہ باقی ماند یک سبع از ماہ پس قیام کرد با ما
تا آنکہ برفت نزد ثلث شب باز قیام نکرد در سادسہ و قیام کرد در خامسہ تا آنکہ شطری از شب بگذشت
گفتیم ای رسول خدا صلعم کاش تنفل میکردی با ما بقیہ این شب ما فرمود ہر کہ ایستاد با امام تا آنکہ برگشت نوشتہ شد
او را قیام لیل باز نیستاد با ما تا آنکہ باقی ماند ثلث شہر پس نماز گزارد با ما در ثالثہ و کسان و زنان خود را
بخواند و قیام نمود تا انجا کہ ترسیدیم فلاح را گفتمش فلاح چیست گفت سحور و این حدیث را ترمذی صحیح گفتہ
و رجالش رجال صحیح اند و دران دلالت ست بر نماز گزاردن آنحضرت صلعم با صحابہ در لیالی رمضان بجماعت
پس این جماعت چہ قسم بدعت میتواند شد و از عمر رضی اللہ عنہ جز اینقدر واقع نشد کہ چون وی بمسجد آمد مردم
را اوزاع و متفرق یافت یکی تنہا نماز میگزارد و دیگری با یک رہط در نماز ست گفت انی اری لو جمعت
ہولاء علی قاری واحد لکان اولی پس ایشانرا بر ابی بن کعب جمع کرد و این جماعت بعد از موت آنحضرت
صلعم در مسجد قبل از تجمیع عمر موجود بود و از ینجا شناختہ باشی کہ تجمیع در نوافل در لیالی رمضان سنت ست نہ بدعت
و اما آنکہ جمعی از اہل علم این نماز را بست رکعت قرار دادہ اند و در ہر رکعت قرائتی معین را مستحسن داشتہ
این عدد بخصوصہ ثابت نشدہ ولیکن منجملہ چیزیست کہ بران این معنی صادق ست کہ انہ صلوۃ وانہ جماعۃ
وانہ فی رمضان این حکم تتبع آن یعنی چہ سہ

اوردہا سعد و سعد مشتمل ما ہکذا توردیا سعد الابل

باب در بیان جنائز

بر بیمار توبہ کردن و از انچہ بر ذمہ او ست رہائی جستن واجب ست فوراً بنا بر ادلہ کتاب و سنت بر وجوب
توبہ و تخلص از حقوق واجبہ بر بیمار آری اگر از حالت شدت مرض تا انجا رسد کہ جز بتذکیر دیگری بیاد ش نیاید
یاد دہی حاضران از باب موعظہ حسنہ و امر بمعروف باشد زیرا کہ او تعالی عباد را بدان ندب و امر کردہ و
اصل وصیت در جمیع احوال واجب ست اگر از تخلص متمکن نشود اگرچہ صحیح باشد پس نزد امکان بالاولی واجب بود
بحدیث صحیح کہ دران فرمودہ و لا تدع حتی اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان کذا و لفلان کذا

وامر بتلقین شهادتین مختصر در حدیث ابی سعید نزد مسلم وغیره بلفظ لقنوا موتاکم لا اله الا الله ثابت شده
ودرین باب حدیثها ست نووی گفته واین امر بتلقین امر ندب ست وعلما بران اجماع کرده اند انتهی گویم
ظاهر امر وجوب ست وقرینه صارفه ازان موجود نیست وظاهر احادیث مشروعیت تلقین همین لفظ لا اله
الا الله ست ولیکن در غیر این تلقین امر بمقاتله مردم بر شهادت ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ثابت
شده چنانکه در صحیحین وغیرهما ست از روایت ابن عمر وگفته اند مراد بدان تلفظ بشهادتین ست بنا بر آنکه حکم
علم بران گرویده ست وحدیث البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا که نزد حاکم واهل سنن ست از حدیث
عمیر دال بر مشروعیت توجیه محتضر بسوی قبله ست چه مراد باحیا وقت نماز ست وباموات لحد وچون براء
بن معرور وصیت کرد که او را نزد احتضار رو بقبله سازند آنحضرت صلعم فرمود اصاب الفطرة واین نزد
حاکم وبیهقی ست از حدیث ابی قتاده پس اگر بصحت رسد دلیل باشد بر آنکه زنده را امر باین توجیه مشروع
ولکن در تلخیص برین حدیث تکلم نکرده واولی آنست که او را بر شق ایمن گردانند مستلقی زیرا که در حدیث امر
بجودن نوم بر جانب راست آمده ودر بعض احادیث ثابته در صحیحین بلفظ ثم اضطجع علی شقک الایمن
وارد گشته ودر آخرش فرموده فان مت من لیلتک مت علی الفطرة پس می باید که بیمار نزد حضور
موت بر شق ایمن شود نزد احمد از سلمی ام ابی رافع آمده که فاطمه بنت رسول خدا صلعم نزد موت رو بقبله شد
ویمین خود را وساده ساخت وبالجمله در توجیه نزد موت بسوی قبله آنچه دال بر مشروعیت باشد جز حدیث براء
بن معرور نیامده واگر مشروع می بود آنحضرت صلعم ارشاد بسوی آن میکرد وباوجود کثرت موتی از اهل و
اصحاب مسموع نشد که احدی را از احیاء ماتین بدان هدایت کرده باشد ودلیل بر مشروعیت تغمیض
مرده حدیث شداد بن اوس ست نزد احمد وابن ماجه وحاکم وطبرانی در اوسط قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
اذا حضرتم موتاکم فاغمضوا البصر فان البصر یتبع الروح وقولوا خیرا فانه یؤمن علی ما قال اهل البیت
ودر سندش مقال ست وحدیث ام سلمه که دخل رسول الله صلعم علی ابی سلمة وقد شق بصره فاغمضه
الخ مغنی ست ازان واین در صحیح مسلم ست نووی گفته اجمع المسلمون علی ذلک ودر تلیین برفق وربط
بدن میت چیزی نیامده مگر عمل حسن ست تا اعضاء مرده خشک نشود وغسل وتکفینش دشوار نگردد ودهان
کشاده نماند ومنظر قبیح نماید ودر چاک کردن شکم مرده چیزی نیامده ولکن اگر معلوم شود که در بطن او جنین
زنده ست یا مال در شکم نهاده شق آن منهی عنه نباشد گو مرده متالم شود زیرا که در حفظ نفوس احترام آن

امر مسرور فرآمده و حدیث کسر عظم المیت ککسره حیا معارض آن نیست چه حرمت حی و خطر اهلاک او ابلغ
از میت و بکاء مال در بطن منکر عظیم ست و اضاعتش منهی عنه پس اخراج آن متوجه باشد و چون میت باین
کار بالی بر جان خود دست در تالیم وی محتاج نباشد و نیست فرق در میان قلیل مال و کثیر آن زیرا که کم باشد یا بسیار
همه منکر و اضاعت ست و دوختن شکم بعد از شق بنا بر آن ست که منظرش قبیح نماید و امر تعجیل تجهیز باحادیث
ضعیفه ثابت شده لیکن قادح در احتجاج نیست و احادیث اسراع بجنازه شاهد اوست و غریق و نحو آن که امید
حیاتش باشد تعجیل در دفن آن حرام باشد و نوح و بکا که رفع آن ممکن ست حرام بود و در مجرد فیضان عین و ذروف
چشم بدموع بدون صوت و نوح و تعمد بکا از ان حاصل شده و همین ست محمل حدیث العین تدمع والقلب یحزن
ولا نقول الا ما یرضی ربنا کما فی الصحیحین وغیرهما و فرمود لکن یعذب بهذا و اشار الی لسانه او یرحم
و چون تقعقع نفس صبی دید هر دو دیده اش آب فرو ریخت و فرمود هذه رحمة جعلها الله تعالی فی عباده و
انما یرحم الله من عباده الرحماء و اینهمه در بخاری و مسلم وغیرهماست و هکذا ینبغی ان یکون الجمع بین الاحادیث
المختلفة فی هذا الباب و از نعی نهی آمده و نعی اخبار بموت میت و اذاعت اوست و آنکه در موت اسود که
جاروب کشی مسجد میکرد افلا اذنتمونی فرموده کما فی الصحیحین مراد بدان مجرد اخبار بموت ست بدون اذاعت
چه در کثرت مصلین منفعت مرده ست و ایشان شفعاء او یند و نیز از حضور متولی تجهیز و حمل و دفن چاره نباشد
پس اخبار ایشان مدعو الیه حاجت و مقتضای ضرورت ست و از توابع نعی ست ضرب خدود و شق جیوب و دعا
بدعوت جاهلیت و این در صحیحین وغیرهما آمده و از صالقه و حالقه و شاقه برارت ظاهر کرده و از گفتن واعضداه
واناصراه واکاسباه واجبلاه واسیداه و نحو آن نهی فرموده چنانکه در بخاری و مسلم وغیرهماست

فصل

ثبوت غسل اموات درین شریعت حقه قطعی ست و در ایام نبوت مسموع نشده که جز شهید میتی مرده باشد و آن را
غسل نداده باشند بلکه شریعت غسل ثابت ست از زمن آدم ابو البشر علیه السلام تا اینندم چنانچه احمد و حاکم بسند
صحیح آورده اند که ان آدم قبضته الملائکة وغسلوه وکفنوه وحنطوه وحفروا له اللحد وصلوا علیه
ثم دخلوا قبره فوضعوه فیه ووضعوا علیه اللبن ثم خرجوا من القبر ثم حثوا علیه التراب وقالوا یا
بنی آدم هذه سنتکم و آنکه نووی حکایت اجماع بر وجوب کفایه بودن غسل کرده حافظ ابن حجر بروی اعتراض
نموده و گفته که مالکیه دران مخالف اند منهم القرطبی و مسلم گفته سنت ست و لکن ابن العربی بر مالکیه رد کرده و گفته
قد تواتر به القول والعمل و سقط باستهلال در حکم احیاء میگردد و لهذا وارث و موروث میشود پس غسلش داخل

ودر مشروعیت غسل از برای اموات مسلمین باشد و اتفقد که قائل بعدم مشروعیت باشد و علیه اشکال هست که هر
حدیث جابر نزد ترمذی و نسائی و ابن ماجه آمده اذا استهل السقط صلی علیه و ورث و حاکم تصحیحش کرده
وطعنی که موجب سقوط احتجاج باشد دران موجود نیست و درین باب حدیثها است وحدیث عایشه در عدم نماز
آنحضرت صلعم برابراهیم که طفل هیجده ماهه بود بصحت نرسیده و چون نماز بر طفل ثابت شد ما قبل صلوة که غسل و
تکفین ست و ما بعد آن که دفن ست هم ثابت باشد و ثبوت مشروعیت از برای کل مستلزم ثبوت آن از برای
بعض ست اگرچه اقل از نصف باشد پس حاجت بدلیل مستقل بران نیست و اگر باقی از مرده زیاده بر نصف ست
خود در حکم کل ست، و در ایام نبوت و بعد آن مسموع نشده که امر بغسل مرده کافر کرده باشد و آنچه در باره غسل
ابوطالب آمده ثابت نشده و این غسل از برای میت حکمی از احکام اسلام ست هر که مسلم نیست او را دران حظی
نبود و منع از غسل فاسق بی دلیل ست و آنرا که کفر تاویل نامند بی اصل ست و این امر ناشی از معصیت کائنه
میان طوائف مسلمین ست تا آنکه بعض با غض بعض بغی و عدوان شده اند و خطا در یک مسئله یا چند مسائل موجب
خروج مخطی از عصمت اسلام نیست بلکه حق آنست که خطا در اجتهاد بدون فرق میان مسائل اصول و فروع نیست
اجر ست از برای صاحب او و مصیب را دو اجر ست، و هر که این حدیث صحیح را خاص ببعض مسائل کرده تخصیص بلا مخصص
نموده و دعوی بلا برهان آورده و بخنکی چشم شیطان از وقوع درین خطر عظیم پرداخته چه بصحت رسیده ست که مکفر
برادر مسلم خود واقع در هوة کفر و متردد در حفره کفر و متلبس بثیاب کافری ست، ولیس ما یزعمه المکفرون
بالالزام بشیٔ یعتد به بل هو تعصب علی تعصب فی تعسف علی تعسف والهدایة للحق بید هادی
الخلق و احادیث قاضیه بترک غسل شهید بعضش در صحیح بخاری ست و بعض آن در غیر آن و باینقدر قیام حجت
میتواند شد و صبی و مراة منجمله شهدا است اگر بقتلی کشته شوند که مستحق اسم شهادت ست و ظاهر ست که زن منجمله
کسانی ست که بروی کتابت اجر و نگارش وزر میرود و عدم وجوب جهاد بروی سالب حکم شهادت او نیست
اگر از وی مقاتله بروی کار آید و کشته شود و همچنین رفع قلم تکلیف از صبی مقتضی عدم اجر در فعل قربت نیست و
مقتول در مصر ظلما اگرچه شهید ست لیکن دلیلی بر ترک غسلش نیامده و همچنین مدافع از نفس و مال خود و میان اثبات
اسم شهادت و ترک غسل ملازمتی نیست و احادیث صحیحه باطلاق اسم شهادت بر مبطون و میت بطاعون و بغرق
و بهدم و زن نفساء وجز ایشان وارد گشته و اینچنین شهدا قریب بنجاه کس اند چنانکه قرطبی و سیوطی ذکر کرده و
شوکانی دران رساله ساخته و در آخر کتاب عبره بجمع آن اعتنا رفته و این همه با استحقاق اجر شهادت دارند و

مقتولین اهل بغی نیز بی غسل دفن کرده شوند چنانکه غیر ایشان از اموات مسلمین مغسول میشوند و مؤید اوست غسل دادن صحابه عمر بن خطاب رضی الله عنه را با آنکه ظلما در مصر کشته شد و قاتلش کافر بود و همچنین علی مرتضی براه ستم در شهر مقتول گشت و قاتلش خارجی بود و از کلاب نار بود و احدی نقل نکرده که او را بی غسل دفن کرده باشند بلکه مهدی در بحر حکایت اجماع بر غسل این قسم شهدا کرده پس مقتول در شهر و مدافع از جان و مال خویش ملحق آنها باشد در حکم و تکفین شهید در ثیابی که در آن کشته شده بحدیث ابن عباس نزد ابی داود و ابن ماجه در باره قتلی احد ثابت شده ولفظه امر النبي صلعم بان ينزع عنهم الحديد والجلود وان يدفنوا بدمائهم وثيابهم و در سندش مقال ست واصل جواز زیادت ست بر اکفان در آنچه کشته شده و مانع از آن نیامده و دلیلی بر اشتراط عدالت در غاسل وارد نشده اینقدر ست که فاسق محل امانت و ستر میت نیست پس منع او از غسل باین حیثیت باشد نه من حیث الدلیل و در زمن نبوت و ما بعد آن در عصر صحابه مرد مردان را و زن زنان را غسل میداد و این امر روشن تر از مهر نیمروز و ماه نیم ماه ست و خود آنحضرت صلعم دختر خود را از برای غسل حواله زنان فرموده و ثابت شده که عایشه را گفت لو مت لغسلتك وكفنتك ثم صليت عليك ودفنتك اخرجه احمد وابن ماجة والدارمي وابن حبان والدارقطني والبيهقي من حديثها و خود عایشه گفته لو استقبلت من امري ما استدبرت ما غسل رسول الله صلعم الا نساؤه و این نیز نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه ست و صدیق رضی الله عنه را زنش اسماء بنت عمیس غسل داده و علی فاطمه را غسل کرده پس غسل دادن یکی از دو زوج مر دیگر را جائز بلکه مستحسن باشد زیرا که موجب مزید امانت و ستر میت ست که بدان در احادیث امر وارد شده و در ایام نبوت و ما بعد آن زوج تکفین زوجه میکرد و از احدی مسموع نشده که گفته باشد نکاح منقطع شد و موجب حسن عشرت برفت چنانکه جامدین بر رای میگویند آری اگر ضرورت ملجی گردد و هم جنس میسر نیاید غیر جنس با ستر چیزی که نظر بسوی آن روا نیست غسل بدهد و دلک بحائل کند و نزد تعذر دلک مسح کافی ست و اگر مسح هم متعذر گردد آب ریزد و چون صب هم دشوار آید وجوب غسل برخیزد و محارم زن از رجال اقدم اند از سائر مردم و محارم رجل از نساء اقدم اند از دیگر زنان بنا بر تخفیف در مقدار عورت که میان محارم ست و حکم حائض و جنب در آنچه دلیل منع نیامده حکم غیر ایشان ست و آدله وارده در منع نظر عورت و لمس آن شامل زنده و مرده هر دو ست پس غسلش بدلک باشد با حائل میان دست غاسل و بدن مرده و مسح بطن از برای آنست که آنچه برآمدنی ست بعد ازین غسل برآید اگرچه دلیلی بران وارد نشده ولکن از باب مبالغه در تطهیر بدن میت ست و در صفت غسل اغماض

برانچه در حدیث ام عطیه در صحیحین وغیرهما آمده می باید که گفت در آمد بر ما رسول خدا صلعم وقتیکه دختر وی مرد فرمود غسل دهید او را سه بار
یا پنج بار یا زیاده اگر رای شما باشد به آب و کنار و بگردانید در آخر غسل کافور یا چیزی از کافور و بلفظ الصحیحین آمده بدایت کنید بمیامن او
و مواضع وضو از وی و در لفظی چنین ست که غسل دهید او را طاق سه یا پنج یا هفت بار یا اکثر ازان اگر به بینید و این
دلیل ست بر آنکه غسل وتر باید و به آب و کنار شاید و اگر غاسل بیند که ضرورت زیادت ست تا هفت بار بشوید
و در آخر کار کافور بکار برد و بدایت از جانب راست و مواضع وضو نماید و ازینجا شناخته شد که تخییر در میان سه و
پنج و هفت و زیادت بران مفوض برای غاسل ست خواه خارجی خارج شود یا نشود و نزد خروج خارج بعد از غسل کل
غسل موضع خروج و سائر بدن که خارج تا انجا رسیده کافی ست حاجت اعاده غسل نیست و نزد ادعیاء امر و تکرر
خروج خارج سد فرج بخرقه و نحو آن لا باس به ست زیرا که دلیلی مانع ازان نیامده و حاجت داعی ست بسوی
آن و تحریم اجرت غسل مبنی بر تحریم اخذ اجرت بر واجب ست و چون غسل میت بر احیاء واجب باشد بران
ماجور اند پس ناگزیر ست که نیت همراه آن بود بعموم حدیث انما الاعمال بالنیات و در تیمم میت بنا بر عدم دلیلی
نیامده و تشریع تیمم از برای احیاء ست و در غسل اموات مشروع نشده پس هر که مسح آن بنا بر خشیت تفسخ یا رسیدن
آب بروی دشوار و متعذر باشد از برای وی غسل نیست بلکه واجب بر احیاء دفن اوست کما هو **فصل**
اتفاق حاصل ست بر آنکه واجب در کفن یک ثوب ساتر جمیع بدن ست و این مقدم ست بر انچه از ترکه از دین
وغیره خارج شود و ایجاد ضرورت بکفن در ثوب غیر ساتر جمیع بدن بنا بر ضرورت ست چنانکه مصعب بن عمیر را
که روز احد کشته شد و جز یک نمره جامه دیگر نگذاشت و اگر سرش بآن نمره می پوشیدند هر دو پا کشاده می ماند و
اگر پاها را می پوشیدند سر برهنه می ماند بامر آنحضرت صلعم سرش را پوشیدند و بر پاهایش اذخر انداختند و اگر
میت ترکه دارد متولی تکفینش را تحسین کفن او می باید چنانکه آنحضرت صلعم ارشاد کرده اذا ولی احدکم اخاه
فلیحسن کفنه و این نزد ترمذی و ابن ماجه از حدیث ابی قتاده ست و سندش حسن و رجالش ثقات اند و هم در
حدیث جابر ست نزد مسلم بلفظ اذا کفن احدکم اخاه فلیحسن کفنه و نیز ارشاد بسوی تکفین در ثیاب بیض
آمده در حدیث مرفوع ابن عباس ست البسوا من ثیابکم البیض فانها من خیر ثیابکم و کفنوا فیها موتاکم ترمذی
گفته صحیح ست و در عدد اکفان انچه در خور اعتماد باشد نیامده مگر انچه در صحیحین از حدیث عائشه آمده که آنحضرت صلعم
را در سه ثوب بیض سحولیه که دران قمیص و عمامه نبود کفن کردند و در تکفین وی صلعم انچه مخالف این روایت باشد
ثابت نشده و انچه درین باره مروی ست صالح معارضه این حدیث نیست با آنکه فی نفسه صحت هم نرسیده

پس عمل بدان روا نباشد تا بمعارضه چه رسد ولکن این عمل حاضرین صحابه بود و حجت بدان غیر قائم ست و گفته اند
که وجه استدلال باین حدیث آنست که او تعالی از برای پیغمبر خود علیه السلام جز آنچه افضل ست اختیار نفرماید مگر
این توجیه در خور قیام حجت نیست کما لا یخفی و اگر تسلیم کنیم غایت آنست که این کفن افضل باشد پس پس و لکن
ابوبکر صدیق رضی الله عنه باقتدا حضرت رسالت وصیت کرد که او را در سه جامه کفن کنند چنانکه در بخاری
وغیره ست و موصی بزیادت بر سه ثوب موصی بهنی عنه از اضاعت مال ست و وصیتش محظور ست و تنفیذش ناجائز
و اضاعت مال از انجهت گفتیم که مرده را بدان انتفاعی نیست اگر چه هزار کفنش بدهند چه عنقریب خاک شدنی ست
و معلوم ست که اگر صحیح العقل باشد تا هم قصد تزین بدان میان اهل برزخ نکند زیراکه همگنان در شغل شاغل از ان
بوده اند پس صواب آنست که وصی و وارث هر دو بامتثال این وصیت آثم میگردند نه بر آن و او تعالی بهیت را
در ثلث مال او که مختار کرده ست بنابر زیادت در حسنات وی کرده تا بدان تقرب باو سبحانه جوید نه آنکه در مواضع
اضاعتش بنهد که این مخالف چیزیست که از برای بندگان خویش از عدم اضاعت مال مشروع فرموده و تقیری که
قریبش در حیات او نفقه اش میداد تکفین وی از تمام بر بلکه از اعظم مبرات ست و اگر اباکند جبر بر وی نمیرسد
بنابر عدم دلیل بلکه از بیت المال می باید داد زیراکه وضع این بیت از برای همین مصالح مسلمین ست و از دلیل معلوم
شده که تکفین میت واجب ست و امام و بیت مال اولی تر ست بدان و لهذا از انحضرت صلعم بصحت رسیده که
انا اولی بالمؤمنین من انفسهم فمن ترک دینا او ضیاعا فالی وعلی ومن ترک مالا فلورثته ورنه وجوبش
بر مسلمین باشد زیراکه چون تکفین میت بر مسلمانان واجب شد حرام باشد که بغیر کفنش دفن کنند چه درین صورت از
ایشان اخلال بواجب آید و اگر هیچ صورت کفن نباشد بضرورت کار از شجر و تراب می باید بر آورد و لیس فی
الامکان غیر ما قد کان و مغالات در کفن مکروه ست و مراد بدان تعمد ست بسوی ثیاب مرتفعة الاثمان غالیة القیم
که دران مرده را کفن سازند با آنکه مقصود بمادون آن حاصل ست و گذشت که زیادت بر ماورد به الشرع اضاعت
مال ست و لکن تحسین کفن و سفید و نو بودن آن منافیش نیست چه اینمعنی بدون مغالات هم دست بهم میدهد و نهی
از مغالات را تعلیل بسلب سریع فرموده و حدیث مرفوع ابن عباس اذا اجمرتم المیت فاجمروه ثلاثا و حدیث
جابر مرفوعاً بلفظ فاوتروا دال بر مشروعیت تطییب میت ست و اول نزد احمد و بیهقی و بزار باسنادی ست که
رجالش رجال صحیح اند و ثانی نزد احمد و مفهوم حدیث نهی از تطییب محرم نیز دلالت دارد بر آنکه تطییب غیر محرم
جائز باشد و لیکن دلیلی بر آنکه مساجد میت اولی بطیب ست از غیر مساجدش نیامده بلکه همه اعضا دران برابر اند

و راه مشی پس پشت و امام هر دو روایتها آمده [illegible] وارد شده چنانکه در حدیث
[illegible] آمده ست که راکب خلف جنازه رود و ماشی امام آن باشد و از یمین یا یسار جنازه قریب بود و بلفظ ابوداود
ماشی خلف و امام و یمین و یسار قریب بجنازه رود و در روایتی آمده که راکب خلف جنازه بود و ماشی هر جا که خواهد
و بعضا از رکوب با جنازه نهی آمده و آنحضرت صلعم از سوار شدن همراه آن ممتنع گشته و در تعلیلش گفته که ملائکه پیاده
آن میروند جمهور گویند مشی امام جنازه افضل ست و دیگران خلف آن افضل دانند بحدیث ابن مسعود الجنازة
متبوعة ولکن سندش ضعیف ست اما حدیث ابو هریره در صحیحین و غیرهما بلفظ من تبع جنازة مسلم و بلفظ
ان حق المسلم ست و منها اذا مات فاتبعه ظاهر در مشی خلف جنازه ست اگرچه محتمل ست که مراد بیان خروج
همراه جنازه باشد و در اسراع بجنازه احادیث صحیحه آمده پس افضل باشد و مقید شده در الخبب بنا بر ضعف معارض
احادیث صحیحین و غیره منهیوا اند شده و ام عطیه گفته نهینا عن اتباع الجنائز ولم یعزم علینا اخرجه البخاری و
مسلم و چون بر زوارات قبور علی الانفراد لعن آمده پس منع زنان از اتباع جنازه با اجتماع رجال [illegible] شد

فصل نماز بر اموات شریعت ثابته ست ثبوتی که اوضح از شمس النهارست و در ایام نبوت و در غیر آن هیچگاه
این نماز را بر فردی از افراد مسلمین ترک نکرده اند مگر بر قرضدار یا قاتل نفس خود ولکن درباره قرضدار صلوا علی
صاحبکم فرموده پس منجمله یکسانی باشد که برانها این نماز گزارده میشود و آنکه رسول خدا صلعم خود نگذارد قصد زجر
کرد تا تراخی در قضای دیون نشود و همچنین ترک نماز بر قاتل نفس خویش بنا بر زجر بود تا مردم تسرع در قتل نفوس
خود نکنند و دیگر اهل معاصی غیر ملحق اند بایشان بلکه منجمله مسلمین اند و زیر تشریع الهی از برای احیاء و اموات داخل
بلکه احق مردم اند بشفاعت مسلمین و تخصیص نماز بغیر اهل معاصی تحجر رحمت واسعه الهی و تفضل ربانی ست و ثابت
شده که آنحضرت صلعم بر ماعز و غامدیه که در زناکاری محدود شدند نماز گذارد تا آنکه امام احمد گفته که آنحضرت صلعم جز
غال و قاتل نفس بر هیچ کی ترک نماز نکرده و نووی از قاضی در شرح مسلم آورده که مذهب کافه علما نماز ست بر هر مسلم
و محدود و مرجوم و قاتل نفس و ولد الزنا انتهی و بر کسی که در بیابان یافته شود بروی تا دلیلی بر اسلامش موجود
نگردد نمی باید گزارد چه نماز بر کافر حرام ست و اگر یکی از دو موجود مسلم ست و تعیینش ممکن نیست و در نیت افرادش
کرده پس نیت ممیز ست از ابتدا نیت مسلم کند و هر دو را یکجا کرده نماز گذارد علحده ساختن ضرور نیست و هر چند
ثابت از آنحضرت صلعم در زمن مبارکش تجمیع ست ولکن چون اصل در هر نماز صحت فرادی ست اگرچه جماعت
افضل ست پس تنها نماز کردن بر جنازه صحیح باشد و مؤید اوست نماز گذاردن صحابه بر آنحضرت صلعم که اول

مردمان گذارده‌اند بعض از ان چیس صبیان و احدی امامت ایشان نکرده و این ثابت است در کتب سیر و تواریخ
ابن عبد البر گفته صلوة الناس علیه صلعم افرادی مجمع علیه عند اهل السیر وجماعة اهل النقل لا یختلفون
فیه [illegible] آنکه گویند اولی موجب وصیت میت مبنی بود دلیلی بصحت نرسیده و اولی بامامت امام و ولی میت است
چه حدیث لا یؤمن الرجل فی سلطانه بعموم خود شامل همه جماعت از نماز جنازه و جز آن است و امام حسین
بن علی علیه السلام بهمین سنت مقتدی شد و سعید بن العاص را بر جنازه برادر خود حسن بن علی علیه السلام مقدم
کرد و فرمود لولا انها سنة ما قدمتك و این را بزار و طبرانی و بیهقی روایت کرده اند و در کتب سیر و تواریخ
منقول است و در اولویت قریب بقریب دلیلی نیامده مگر آنجا که در امور کثیره یگانه به بیگانه اولی است پس این
نیز یکی امر منجمله همان امور است با آنکه قریب اقرب مردم است بشفاعت و نماز بروی و اصدق است در نیت
و اخلص است در دعا بنابر تراحم و تعاطف که مقتضای قرابت است پس تقدیمش مناسب تر باشد و اعادهٔ نماز
در صورت عدم اذن ولی میت بنابر آنست که حق اوست و چون بدان دستوری نداد باقی است و در تکرار نماز
جز زیادت خیر از برای میت امر دیگر نیست و لهذا آنحضرت صلعم بر قبر سوداء یا اسود که بدون ایذان جناب وی صلعم
مدفون شده نماز گزارد با آنکه معلوم داشت که بی نماز دفن کرده اند و کذلک آنحضرت بر قبر زینب نماز کرد و این همه
در صحیحین و غیرهما ثابت است و نیت درین نماز شرط است باد که دال بر فرضیت اوست و قد تقدم مرارا و نفی متوجه
بسوی ذات شرعیه باشد چه آنچه موجود است در خارج ذات شرعیه نیست و مخالف در وجوب نیت مخطی بغیر مصیب است
و حدیث زید بن ارقم در پنج تکبیر متکلم علیه است و سنتی که اشهر از تاریخ علم و اظهر از مهر نیمروز است و بطریق جماعه از
صحابه در صحیحین و غیرهما مروی شده آنست که آنحضرت صلعم چهار تکبیر بر جنازه میکرد و همین است مذهب جماهیر
ابن عبد البر گفته انعقد الاجماع بعد الاختلاف علی اربع و اجمع الفقهاء و اهل الفتوی بالامصار علی
اربع علی ما جاء فی الاحادیث الصحاح و ما سوی ذلك عندهم شذوذ لا یلتفت الیه قال و لا نعلم
احدا من اهل الامصار یخمس الا ابن ابی لیلی انتهی و بیهقی از عمر بن خطاب آورده که چهار و پنج همه بود و لیکن
اجتماع بر چهار کردیم و در زیاده بر پنج و در کمتر از چهار مرفوعی بصحت نرسیده پس لائق اخذ باربع است و زید بن
ارقم جز یکبار پنج تکبیر نکرد پس اگر از آنحضرت صلعم ثبوت پنج معلوم میداشت در جمیع صلوات خود بر جنائز عدول
بسوی چهار نمی نمود و گرفتیم که وقوع پنج از آنحضرت صلعم بر جهت ندرت و قلت بوده پس در خور اعتماد اعم اغلب
باشد که از آنحضرت صلعم ثابت شده و لا سیما بعد از اجماع صحابه و من بعدهم بر چهار و بالجمله کم و بیشی از چهار

ابتداع ست اگر [illegible] بکند در سجود [illegible] از [illegible] باشند بگیرد پس منشاوش [illegible] نیست زیرا که [illegible]

مراد [illegible] دلیل [illegible] دلالت میکند که عدمش موجب عدم یا وجودش مانع صحت باشد و موهم نزد [illegible]

[illegible] تکبیر برآرد همچو سایر صلوات و مافات را بعد از تسلیم و قبل از رفع تمام کند زیرا که دلیلی بر آنکه این [illegible]

محلش از سوتم ست نیامده و دلیل فرضیت قیام و سلام درین نماز همان دلیل متقدم در دیگر نماز هاست چو [illegible]

نماز جنازه یکی از نماز هاست که دران رسول خدا صلعم لا صلوة الا بفاتحة الکتاب ارشاد فرموده پس اینقدر

در فرضیت قرارت فاتحه درین نماز بلکه در شرطیتش که عدمش مستلزم عدم نماز باشد کافی ست فکیف که در صحیح بالخصوص

از انحضرت صلعم ثابت شده که در نماز جنازه این سوره میخواند بلکه لائق آنست که با فاتحه سورهٔ قصیره یا ما تیسر من القرآن

بیامیزد و ضم نماید و بعد از هر تکبیر جز بدعا بانچه وارد ست و وارد نیست مشتغل بچیزی دیگر نگردد که مقصود از نماز

جنازه همین ست و در دعا از برای اموات امر باخلاص آمده پس هر مصلی بر میت را لائق ست خواه مرده صالح

باشد یا طالح دعا با دعیهٔ ماثوره از رسول خدا صلعم بکند و اگر نفس و مطاوع این امر نشود از نماز بر [illegible]

گیرد که در غیر او از مسلمین کسی باشد که نرم دل تر از وی و بسیار مهربان تر از و بر برادر مسلمان خود ست

زمین عشق بکونین صلح کل کردیم ❊ تو خصم باش زما دوستی تماشا کن ❊

و در حدیث ابن عباس جهر قرات درین نماز نزد نسائی آمده و لفظه هکذا فقرء بفاتحة الکتاب و سورة و

جهر و مؤید اوست انچه در صحیح مسلم وغیره از حدیث عوف بن مالک آمده که صلی رسول الله صلعم علی جنازة

فحفظنا من دعائه الحدیث و این دال ست بر آنکه جهر بدعا فرموده پس مذهب مخافتت بی وجه باشد اگرچه در حدیث

ابی امامه قرارت فاتحه بعد از تکبیر اولی سرا فی نفسه با سلام سر آمده و در سندش اضطراب ست و ابن حجر در فتح الباری

گفته سندش صحیح ست ولیکن بدون این لفظ و چون علو سن را مدخلی در تقدیم ست و نماز جنازه یکی از نماز هاست

پس پدر مقدم باشد بر پسر مگر آنکه پسر اعلم بسنت بود پس تقدیمش بر پدر از ین حیثیت خواهد بود و اصل جواز و صحت

یک نماز ست بر جنائز مگر آنکه دلیلی مانع بیاید و در منع چیزی نیامده و این بر تقدیری ست که آنحضرت صلعم بر جماعتی

بعد از جماعتی از کشتگان احد نماز نگزارده باشد چنانکه محققین بدان جزم کرده اند چه همه انچه در باره نماز بر قتلای

احد آمده اسانیدش ضعیف ست و تشریک جنائز و اصله به نیت صحیح ست زیرا که عمل جز به نیت نباشد و نماز بر

هر واحد عمل ست و همچنین رفع کسیکه از تکبیر بروی فراغ دست بهم داده یا عزل آن به نیت کرده چه نماز بر اول

تمام شد و بقیه از ان از برای واصل باقی مانده و ترتیب صفوف درین نماز بر منوال صلوات خمس ست در جماعت

و در تقدیم رجال بر صبیان و صبیان بر نسا دلیل وارد در نماز جماعت صریح ست بترغیب در صف اول
فالاول پس آنچه دران ثابت ست در نماز جنازه هم ثابت باشد چه همه با نماز ست و تحریمش تکبیر و تحلیلش تسلیم باشد
و تکثیر صفوف سه باشد یا زیاده تا میت مستحق مغفرت گردد لا باس به ست چنانکه در حدیث مالک بن هبیره آمده
که فرمود آنحضرت صلعم ما من میت یموت فیصلی علیه امة من المسلمین یبلغون ان یکونوا ثلاثة صفوف
الا غفر له اخرجه احمد وابو داود والترمذي وابن ماجة وحسنه الترمذي وله شواهد و ابن هبیره راوی
این حدیث چون اهل جنازه کمتر می بودند ایشان را سه صف میساخت و در حدیث عایشه ست نزد مسلم وغیره مرفوعاً
یبلغون مایة کلهم یشفعون له الا شفعوا فیه و مسلم وغیره از ابن عباس مرفوعاً آورده اند که ما من رجل
مسلم یموت فیقوم علی جنازته اربعون رجلا لا یشرکون بالله شیئا الا شفعهم الله تعالی فیه و آنچه
از آنحضرت صلعم ثابت شده آنست که امام مقابل سر مرد و عجیزه زن بایستد و عجیزه او وسط اوست و معارضش
نیامده و در حضوری از جماعه صحابه طفل را بر زن در قرب امام مقدم کردند و شهادت دادند که سنت همین ست
و این باعتبار افضلیت در جنس ست و اما باعتبار مزایای دینیه پس مرفوعاً ثابت شده که هر که قرآن را زیاده
یاد میداشت او را مقدم میکرد در قبر و دفن موتی از زمان ظهور نبوت محمدیه تا اینندم معلوم ست در شریعت اسلامیه
مگر بعذر چنانکه کسی در بحر و نحو آن بمیرد و کشتگان بدر را در یک چاه دفن کردند الا مر انتهم من ان یذکر
و در بخاری وغیره آمده که چون ام کلثوم دختر آنحضرت صلعم و بانوی عثمان بمرد آنحضرت صلعم بر قبر او نشست و فرمود
کسی هست که امشب مقارفت نکرده باشد ابو طلحه گفت منم فرمود او را در گور فرود آر و در روایتی نزد احمد از انس
آمده که آن رقیه بود زوجه عثمان و این موارات و انزال از ابو طلحه در حضور زوج و والدش بود پس از اجنبی جائز
باشد و حدیث اللحد لنا والشق لغیرنا نزد احمد و اهل سنن ست مرفوعاً و ترمذی تحسینش و ابن السکن تصحیحش کرده و
در سندش وسند شاهدش که از جریر آمده اگرچه ضعف ست لیکن در هر دو دلیل بر مشروعیت لحد باشد و بر آنکه
لائق بحال مسلمین لحد ست و این منافی حدیث انس نبود که صاحب لحد سبقت کرد و از برای آنحضرت صلعم لحد کند

اخرجه احمد وابن ماجه وسنده حسن چه مجرد تردد صحابه حاضرین در لحد و شق در خور قیام حجت نیست و نیز او تعالی
از برای نبی خود همین لحد برگزید و در مسلم ست که سعد بن ابی وقاص گفت الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن نصبا
کما صنع برسول الله صلی الله علیه وسلم و سل میت از موخر قبر باید و موخرش نزد پاهای مرده بود و این مشروع ست
و حدیث ابی اسحق در قصه حارث بلفظ ثم ادخل القبر من قبل رجل القبر که نزد ابو داود وغیره برجال صحیح ست

مسئلہ تقدیم اقرأ در قبر

بران دلالت [illegible] سل من قبل راسه

[illegible] در تقدیم ادخال غیر نبی حجت [illegible]

[illegible] دوم آنکه فعل بعض صحابه ست و لا تقوم بها الحجة و حدیث ابن مسعود و

و ابن عباس بابت ادخال آنحضرت صلعم بقبر از جهت قبله که نزد بیهقی ست خود بیهقی تضعیفش کرده چنانکه سعد

زیراکه فعل بعض صحابه ست و [illegible] این حدیث گفته که این ادخال از جهت قبله غیر محکم ست چنانکه شافعی

در ام ذکر کرده و در شناعت بر قائلش و نسبتش بسوی جهل و مکابره حسن اطناب نموده انتهی و در توسید تراب و چیز آن

و حل عقود چیزی نیامده و اقتدا بامر ثابت در شریعت اولی از ابتداع ما لیس منها ست و دلیل بر ستر دفن اموات

زن حدیث عبد الله بن یزید ست در سنن سعید بن منصور انه قال ابسطوا الثوب فانما یصنع هذا بالنساء و

طبرانی از ابن راهویه اخراج کرده انه لم یدع ان یمد ون قبر او قال هکذا السنة [illegible] ست حدیث سعد بن

مالک که آنحضرت بر قبر سعد بن معاذ نزد دفن ستر کرده ولکن در سندش مجهول ست پس حجت بدان قائم [illegible]

که سبب ستر آن بود تا رائحه جرح سعد که دران مرده ظاهر نگردد و در ثلث حثیات از هر حاضر بر قبر باحادیث ضعاف

و مراسیل ثابت ست و بعضش مقوی بعض و آن دال ست برآنکه فی الجمله اصلی در شریعت دارد و در حدیث ابن عمر

آمده که آنحضرت صلعم چون مرده را در گور می نهاد بسم الله و علی ملة رسول الله و در لفظی علی سنة رسول الله

می گفت و این نزد احمد و اهل سنن ست و حاکم و بیهقی از ابی امامه آورده اند که چون ام کلثوم بنت رسول الله را در گور

نهادیم آنحضرت صلعم فرمود منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخری بسم الله و فی سبیل الله و علی

ملة رسول الله صلی الله علیه و سلم ابن حجر گفته سندش ضعیف ست و در رش قبر ابراهیم بآب از حدیث جعفر بن محمد

عن ابیه نزد شافعی و بیهقی و غیرهما آمده و قبر نبوی را بلال بن رباح آبپاشی کرد و از طرف سر شق ایمن بدایت کرده

تا بپای منتهی شد رواه البیهقی عن جابر ولکن استدلال باین حدیث صحیح نیست بدو وجه یکی آنکه در فعل بلال حجت نباشد

دوم در سندش واقدی ست و کلام در وی معروف ست و در حدیث عامر بن ربیعه بسند ضعیف نزد بزار در

قصهٔ دفن عثمان بن مظعون آمده فامر فرش علیه الماء و این را شواهد ضعیفه ست و اهل علم متفق اند بر تربیع و تسنیم

قبر اختلاف دران ست که افضل چیست بخاری از سفیان تمار آورده که وی قبر نبوی را مسنم دید و نزد ابو داود و از

حدیث محمد بن ابی بکر آمده که وی سه قبر دید که نه مشرف ست و نه لاطیة مبطوح ببطحاء عرصه و اول دلیل قائلین افضلیت تسنیم ست

و ثانی دلیل قائلین تربیع ولکن این فعل بعض صحابه ست و حدیث مرفوع ابی الهیاج اسدی از علی کرم الله وجهه بلفظ

لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته که نزد مسلم و اہل سنن ہست دال بر افضلیت تربیع ست زیرا که در
تسنیم بعض اشراف باشد در و بل الغمام گفته بر ہر چه صادق آید که این قبر مرفوع یا مشرف ست آن از منکرات شریعت
باشد و بر مسلمانان انکارش واجب بود انتهی و چون رفع قبر از اشراف ست که امر بتسویه آن وارد شده پس مباح
از ان ہمان قدر باشد که اذن بدان آمده و در مرسل صالح نزد ابی داؤد ست که دیدم قبر آنحضرت صلعم را یک شبر یا
نحو آن و نعیم بن بسطام گفته در امارت عمر بن عبد العزیز قبر مطہر را دیدم قریب بار بع اصابع مرتفع بود اخرجه ابو بکر
الآجری و گذشت که این فعل بعض صحابه ست بحجت نیرزد و از آنحضرت صلعم نہی از بناء بر قبر در صحیح مسلم و غیره از حدیث
جابر ثابت گشته و آنکه از ملوک و اکابر رفع قبور و ساختن قباب بران واقع شده حرام ست با دله ثابته صحیحه که در صحیح
و غیره ہست از چند طریق و موجب علم یقینی ست و از انجمله امر بتسویه قبور ست و نہی از بناء بران و نہی از مساجد
گرفتن قبور ولعن فاعل آن و جز آن از انچه در کتب سنت مطہره مبین ست و بالجمله فما هذه اول شریعة صحیحة
وسنة قائمة ترکها الناس استبدلوا بها غیرها ولکن هذه البدعة قد صارت فی سبیل اضلال کثیر
من الناس لا سیما العوام فانهم اذا رأوا القبر و علیه الابنیة الرفیعة والستور الغالیة وانضم الی ذلک
ایقاد السرج علیه تسبب عن ذلک الاعتقاد فی ذلک المیت ولا یزال الشیطان یرفعه من رتبة الی
رتبة حتی ینادیه مع الله سبحانه ویطلب عنه ما لا یطلب الا من الله عز وجل ولا یقدر علیه سواه فیقع
فی الشرک فلیت شعری ما وجه تخصیص قبر الفضلاء بهذه الداهیة الدهماء والمعصیة الصماء العمیاء
فانهم احق من غیرهم باتباع السنة فی قبورهم وترک ما حرمه الشرع علی الناس و ثابت در دین شریعت
بثبوت قطعی آنست که آنحضرت صلعم از برای ہر میت حفرهٔ مستقله میساخت و این معلوم ست احدی انکارش نمیکند
و لکن جمع جماعتی از وی صلعم در کشتگان احد بنا بر ضرورت و تضییق حادثه اتفاق افتاد پس اقتصار بر ضرورت
باید کرد و لکن جمع در ما عدای ضرورت خلاف شریعت ست والکراهة اقل ما یتصف به و در جمع بنا بر
تبرک چیزی نیامده و سخن در جمع جماعتی از اموات در یک مغاک ست نه در حفرهٔ متجاوره پس از ما نحن بصدده نیست
و واقع در زمن نبوت بحری و مسمع نبوی نہادن میت بر ارض بود پس فرش کردن در قبر مخالف سنت ثابته
مصطفوی ست با اضاعت مال اندران که از ان نہی آمده و آنکه بعض صحابه قطیفه حمرا در قبر شریف نہادند بحجت
نمیرسد با آنکه اخراجش از قبر ہم مروی ست و ہمچنین تسقیف مکروه ست و خلاف شریعت ثابته مستمره ست زیرا
چه بعد از وضع میت در حفره اہالت تراب بر مرده میکردند تا با زمین برابر گردد و نیز بر تسقیف بنا بر قبر که

منهی عنه ست صادق می آید و در کراهت او قائل شدن بی دلیل بیامده بلکه آنچه صحیح ست این ست که آنرا در ایام نبوت نکرده‌اند
بلکه از این هم سخت تر ست و همچنین ادخال احجار در لحد مکروه نیست و قول بکراهت بی وجه ست و زخرفت قبور
حرام ست در صحیح مسلم وغیره نهی نبوی از تجصیص قبر آمده و نزد ترمذی نهی از نوشتن بر گور ثابت شده و هکذا رواه الحاکم
بلفظ النهی عن ان یکتب علی القبر حاکم گفته الکتابة وان لم یذکرها مسلم فهی علی شرطه و نبش قبرها برای اخراج
کفن مغصوب و غسل مدفون بی غسل منع نیست چه عصمت مال مسلم و عدم خروجش از ملک وی بضرورت دینیه
معلوم ست مگر بوجه شرعی و هر که زعم کند که دفن از مسوغات این مال ست بر وی دلیل باشد و لا دلیل و گذشت
که شق بطن بنابر استخراج مالیکه فی نفسه ست بنابر عدم اضاعت مال روا ست پس عدم نبش از برای مال مغصوب که
کفن یا ارض مغصوب که انجا مدفون شده چه قسم جائز نباشد با آنکه دران اتلاف مال محترم معصوم بعصمت اسلام ست
و از آنحضرت صلعم بصحت رسیده که هر که یک بدست از زمین غصب کند او را حق تعالی از هفت زمین مطوق سازد
تا بکسیکه قبر را که چند بدست ست غصب کرده چه رسد و همچنین نبش از برای غسل مرده که بی غسلش دفن کرده‌اند جائز
چه غسل واجب شرعی ست دفن مسقط آن جز بدلیل نمیتواند شد و دلیل نیست ولکن این وقتی باشد که گمان عدم
فسخ و امکان غسل بود و همچنین دفن مسقط تکفین نیست مگر بدلیل چه تکفین واجب شرعی ست جز بمسقط شرعی
ساقط نگردد و حدیث بشیر بن خصاصیه که آنحضرت صلعم مردی را دید که در نعلین میان قبور میرود فرمود ای صاحب
سبتیتین بینداز این هر دو را اخرجه احمد و اهل السنن و صححه الحاکم دال بر مجرد حرمت مقبره مسلم ست و چون مشی با نعلین
در مقبره ممنوع شد پس ازدراء و تغییر رسم و ازالهٔ مزارش نیز بفحوای خطاب ممنوع باشد و حرمت مقابر کفار که
اهل نار اند بالاتفاق همچو حرمت مقبره مسلمانان نیست و اقعاد بر قبر مسلم و وطء آن و نحوها مکروه تحریمی ست بحدیث
ابی هریره که نزد مسلم وغیره ست بلفظ لان یجلس احدکم علی جمرة فتحرق ثیابه فتخلص الی جلده خیر له من
ان یجلس علی قبر و لفظ احمد از حدیث عمرو بن حزم این ست که رآنی رسول الله صلعم متکیا علی قبر فقال
لا تؤذ صاحب هذا القبر ابن حجر گفته اسنادش صحیح ست و در بارهٔ وطء حدیث ابی هریره نزد مسلم وغیره مرفوعا
بلفظ لان اطأ علی جمرة احب الی من ان اطأ علی قبر آمده و لفظ طبرانی علی قبر مسلم ست پس قبر حربی
را هیچ حرمت نباشد چه در کتب حدیث و سیر آمده که آنحضرت صلعم مسجد خود بر مقبرهٔ مشرکین بعد از نبش قبور شان
بنا فرمود و هر چند این مشرکان قبل از بعثت محمدیه مرده بودند ولکن مخاطب بودند باجابت انبیاء متقدمین علیهم السلام
و تعزیت مندوب ست بحدیث محمد بن ابی بکر بن عمرو بن حزم که آنحضرت صلعم فرمود ما من مؤمن یعزی اخاه

بمصیبة الا کساه الله تعالی عزوجل حلل الکرامة یوم القیامة اخرجه ابن ماجة وجمله رجالش ثقات اند

جز قیس بن عماره که در وی لین ست ولکن شواهد مقویه دارد و آنحضرت صلعم در تعزیت پسری دختر خود این

کلمات گفت ان لله ما اخذ وله ما اعطی وکل شیء عنده باجل مسمی وفرمود مرها فلتصبر ولتحتسب

پس اولی آنست که تعزیت بهمین ماثور باشد واین نه مقتصر بر سبب ست بلکه هر شخص صابر را همچنین می باید گفت وتعزیت

عام ست از آنکه نزد موت یا نزد حضور علاماتش یا بعد از مرگ کنند چه تعزیت تسلیه ست و جریر ابن عبدالله گفته

ما اجتماع را نزد اهل میت و ساختن طعام را بعد از دفنش از نیاحت میشمردیم اخرجه احمد وابن ماجه واسنادش

صحیح ست ولکن در صنعت طعام حدیث عبدالله بن جعفر نزد احمد واهل سنن آمده بلفظ لما جاء نعي جعفر حين

قتل قال النبي صلی الله علیه وسلم اصنعوا لآل جعفر طعاما فقد اتاهم ما یشغلهم وحسنه الترمذي وصححه

ابن السکن واخرجه ایضا احمد وابن ماجه والطبراني من حدیث اسماء بنت عمیس وهي ام عبدالله بن جعفر

کتاب الزکوة

شرط لزوم زکوة اسلام ست واین منافی مخاطب بودن کفار بشرعیات نیست چه معنی مخاطبت آنها نزد کسیکه قائل

او ست آنست که معذب می شوند به ترک چیزی که فعلش واجب ست یا فعل چیزی که ترکش واجب باشد بنا برآنکه

این امر از کفار در حال کفر آنها مطلوب ست وچنانکه اسلام شرط وجوب ست همچنین تکلیف نیز شرط ست واز غیر مکلف

قلم تکلیف مرفوع باشد ولا بد ست که دلیلی دال بر استحلال جزوی از مال غیر مکلف که زکوة ست بیاید ودر ینجا جز عمومات

دلیلی خاص نیامده وانچه در رفع قلم از نا مکلف آمده صالح تخصیص این عمومات ست ودر خصوص این امر چیزی از آنحضرت

صلعم ثابت نشده که در خور تمسک میتواند شد ودر فعل بعض صحابه حجت نیست واموال معصوم اند بعصمت اسلام و

استباحت چیزی ازان بمجرد ما لا تقوم به الحجة حلال نباشد لاسیما اموال یتامی که در بارهٔ آن تشدید بالغ آمده

وحدیث من ولي یتیما فلیتجر له ولا یترکه تاکله الصدقة که نزد دارقطني وبیهقي وترمذي ست در سندش مثنی

بن صباح ضعیف ست واحمد گفته این حدیث بصحت نرسیده ودر اسانید اخری متروکین وضعفا بوده اند وهمچنین

بحث بحدیث ابتغوا في اموال الیتامی لا تاکلها الصدقة غیر قائم ست زیرا که شافعي روایتش مرسلا کرده و

بطریقي مروي شده که صحیح نیست، وآنکه فطره بر غیر مکلف واجب ست پس نه از وادي تکلیف غیر مکلف ست بلکه

از باب تکلیف ولي اوست چنانکه ادله بدان مصرح اند وولي این صدقه را از مال خودش از طرف وی می برآرد

و آنکه آمده که زکوة از توانگران بستانند و بر گدایان باز گردانند پس هو غیر آن از تکالیف متوجه بسوی مکلفین ست
و دعوی ادخال غیر مکلفین دران مصادره علی المطلوب بیش نیست چه استدلال ست بمحل نزاع و در هر نوع از
انواعی که دران زکوة واجب ست ادله دلالت دارند بر آنکه هر نوع را نصابی معلوم ست که بدان تعلق یا سقوط
وجوب باشد نزد عدم اکمال و نزد اتمام ثبوت وجوب و در کمتر از نصاب هر نوع مخالف ادله صحیحه ست اگر تمسک
بمطلقات کند عمل را بمخصصات و مقیدات ترک کرده باشد و این تقصیرست در اجتهاد و ترک واجب العمل و اعمال
بعض ادله و اهمال بعض آخر و در شریکین آنحضرت صلعم اجتماع غنم را در مسرح و مراح بمنزلهٔ اجتماع در ملک داشته چنانکه
باید و اعتبار حولان حول انجاست که دران این حولان شرط ست نه در آنچه معتبر دران بلوغ نصاب ست نزد حصول
آن چنانکه در مخارج ارض و ظاهر آنست که استمرار کمال نصاب در جمیع حول از هر نوع از انواعیکه دران اعتبار حول
باشد لابدست و چون مال از نصاب در بعض حول ناقص شود باز کامل گردد استیناف تحویل از حین کمال باید اگرچه
نقصان نه بقصد تحیل از برای عدم وجوب زکوة باشد و ظاهر ادلهٔ وارده در اعتبار حول آنست که بعض
کمال نصاب من اوله الی آخره چنانکه در حدیث علی علیه السلام ست نزد احمد و ابی داؤد و بیهقی لا زکوة فی مال
حتی یحول علیه الحول و حدیث ابن عمر نزد احمد و ابی داؤد بلفظ من استفاد مالا فلا زکوة علیه حتی
یحول علیه الحول و حدیث علی نزد ابی داؤد مرفوعاً اذا کان لک مائتا درهم و حال علیها الحول ففیها خمسة
دراهم و لیس علیک شیء یعنی فی الذهب حتی یکون عشرون دینارا فاذا کان لک عشرون دینارا و حال
علیها الحول ففیها نصف دینار و تصحیح این حدیث از بخاری منقول ست و ابن حجر تحسینش کرده و هم اعتبار حول
در حدیث عایشه و انس و ابن عمر باسانید ضعیفه آمده و بمجموع احادیث که در اعتبار حول و کمال نصاب از اول تا
آخر آمده حجت قائم میشود و شرط نیست که خاص در دست اینکس باشد بلکه اگر در دست دیگری بطور ودیعت و نحو آن
باشد و از اخذ آن هر دم که خواهد متمکن بود در حکم موجود در دست اوست همچنین اگر دین بر غیر ست و هرگاه خواهد
گرفتن میتواند حکمش همان حکم موجود به نزدیک اوست بخلاف آنکه نزد اراده متمکن از اخذ آن نیست کاین در حکم
معدوم ست و دران از حین قبض استیناف تحویل کند و مثل اوست مالی که از رجوعش ناامیدی ست و سپس بر گردد
و بدست آید و حدیث سوید بن غفله که نزد احمد و اهل سنن و غیرهم بلفظ سمعته صلعم یقول ان فی عهدی
ان لا ناخذ من راضع لبن ست دال بر عدم اعتبار حولان حول در صغار ست و ظاهرش عدم فرق ست میان
آنکه منفرد باشد یا با امهات و احادیث اعتبار حول دلالت دارد بر آنکه لابدست از حول در فرع و هر که صاحب

نصاب ست و مال زائد استفاده کرده و بروی درین زائد چیزی واجب نیست تا آنکه نصاب بکمال رسد و چون نصاب کامل گردید ضرورت که بران حولان حول شود عملاً بظاهر الادلة و دیگر این زیادت با جنس خود منضم گشت پس عدم ضمش با غیر جنس بالاولی باشد و با امکان ادا مزکی را عذری در تاخیر نیست اگر مال زکوة تلف شود ضامنش گردد و بودن واجبات علی الفور حق ست شکی و شبهتی دران نیست خصوصاً زکوة که درباره آن مقاتله با غیر مودیش ثابت شده و عصمت مال و دمش متوقف بر اخراج زکوة که واجب بر ذمه اوست آمده و آنحضرت صلعم فرموده من اعطاها موتجرا فله اجرها و من منعها فانا اخذوها و شطر ماله عزمة من عزمات ربنا تبارك وتعالى و مجزی بودن آن مگر به نیت بدلیل حدیث انما الاعمال بالنیات ست و زکوة عملی از اعمال ست ولا عمل الا بنية بلکه نیت رکنی از ارکان اسلام و ضرورتی از ضروریات دینیه ست و چون لزوم زکوة در حالت اسلام شده ست پس خروج مزکی از اسلام یا موت او مسقط این واجب از ذمه اش نباشد مگر بدلیل و لا دلیل تا از انحضرت صلعم بصحت رسیده که دین الله احق ان یقضی و زکوة منجمله دیون خداست آری نزد رجوع باسلام حدیث الاسلام یجب ما قبله دلیل باشد بر سقوط زکوة از وی چه ظاهرش عدم فرق ست میان چیزی که در ایام کفرش بوده و میان ایام اسلام و تقییدش بانچه در ایام کفرش بوده محتاج دلیل ست و حدیث اسلمت علی ما اسلفت من خیر درباره طاعاتی ست که کافر در کفر خودش کرده پس اسلام آورده همچنین ساقط نمیشود زکوة بدینی که بر گردن مزکی ست خواه دین خدا باشد یا دیون بنی آدم زیرا که وجوبش بوجوب شئ دیگر جز بدلیل مرتفع نشود و ثابت در ایام نبوت آن بود که زکوة از عین آن مال که دران واجب گشته می گرفتند و این معلوم ست شکی دران نیست و در قول نبوی بمعاذ رضی الله عنه چون بجانب یمنش گسیل کرد خذ الحب من الحب والشاة من الغنم والبعیر من الابل والبقرة من البقر اخرجه ابوداود و ابن ماجة والحاكم وقال صحیح علی شرط الشیخین دلیل ست بران بلکه نص صریح ست در محل نزاع

باب در بیان نصاب ذهب و فضه

ادله صحیحه دال اند بر آنکه واجب در نصاب زر و سیم مضروب ربع عشر ست و این مجمع علیه باشد و از حدیث ابی سعید که نزد شیخین و غیرهما ست بلفظ لیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقة ثابت شده که نصاب سیم دو صد درهم ست و این را مسلم نیز از حدیث جابر آورده گویند مقدار اوقیه در حدیث چهل درهم ست و این موافق

روایت احمد و ابو داود و ترمذی ست از حدیث علی کرم الله وجهه مرفوعاً قد عفوت لکم عن صدقة الخیل
والرقیق فهاتوا صدقة الرقة من کل اربعین درهما درهما ولیس فی تسعین ومائة شیء فاذا بلغت
مائتین ففیها خمسة دراهم و اما آنکه نصاب ذهب بست مثقال ست پس دلیلش حدیث علی ست نزد ابو داود
بلفظ لیس علیک شیء فی الذهب حتی یکون لک عشرون دینارا فاذا کانت لک عشرون دینارا وحال
علیها الحول ففیها نصف دینار گویند مثقال بقدر یک دینار باشد و نزد ما این ست که در مثقال و دینار و درهم
و نحو آن اگر حقیقت شرعیه ثابت شود رجوع بسوی آن و تفسیرش بدان واجب باشد و اگر ثابت نشود رجوع در تفسیر
این اشیا بسوی اهل لغت کنند و تفسیرش باصطلاح حادث صحیح نباشد لاسیما با اضطرابی و اختلافی که در آن بوده ست
و در حدیث المیزان میزان اهل مکة والمکیال مکیال اهل المدینة ارشاد ست بسوی رجوع نمودن بسوی این هر دو
درین هر دو امر و اعتبار بچیزی باشد که میزان اهل مکه بران بوده آمده ست و همچنین بر آنچه مکیال اهل مدینه در وقت
نبوت بود و این حدیث را ابو داود و نسائی و بزار از روایت طاوس از ابن عمر اخراج کرده اند و ابن حبان و دارقطنی
و نووی و ابن دقیق العید تصحیحش نموده پس اعتبار در وزنی که تعلق زکوة با وست وزن اهل مکه ست و معتبر در کیلی که
تعلق زکوة با وست کیل اهل مدینه ست عملا بهذا الحدیث و این مقدم ست بر آنچه در کتب لغت و غیرها ست
و اهل علم بایضاح مقدار این وزن و کیل که در آن وقت بمکه و مدینه بود پرداخته اند فلا نطول بذکره و چون تعلق
زکوة بعین هر جنس ست پس ضرورست که همان جنس بحد نصاب رسد تا زکوة در آن واجب شود و آنچه کمتر از نصاب ست
گو بنصاب از جنس دیگر برسد معتبر نیست و صیرفی و غیر آن در آن برابر ست و بر تکمیل یک جنس بدیگر هرگز اثارتی
از علم نیست و نه شرع در آن هر دو زکوة را واجب ساخته مگر باین شرط که هر یکی از آن هر دو بحد نصاب رسد و بران
حول کامل بگذرد و کیف که اتفاق کائن ست بر آنکه آن مال دو جنس مختلف ست و لهذا تفاضل در بیع یکی بدیگر حرام نیست
و اگر یک جنس می بود این تفاضل حرام میشد و استدلال بحدیث فی الرقة ربع العشر باین زعم که رقه بر زر و سیم هر دو
صادق می آید احتجاج بچیزیست که نه در عرف شرع ست و نه در لغت و نه در اصطلاح اهل اصطلاح و مجزی نیست
ردی از جید از یک جنس بنا بر آنکه تعلق زکوة بعین ست و از همچو امور نهی آمده قال تعالی ولا تیمموا الخبیث منه
تنفقون و اعتبار بعموم لفظ ست و اما عکس آن که اخراج جید از ردی ست پس مزکی فاعل خیر و متیمم طیب باشد و
مثابش از باب ربا نبود **فصل** گویند میان ذهب و فضه و غیر مضروب همچو حلیه فرق نیست آنانکه موجب زکوة در حلیه اند
دلیل ایشان حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست ان امرأتین اتتا رسول الله صلعم و فی ایدیهما

[illegible] اما ترمذی گفت لا یصح فی الباب شیٔ ولفظ دارقطنی از حدیثش لیس فیما اقل من خمس
ذود صدقة ولا فی اقل من خمس اواق صدقة ولا فی اقل من عشرین مثقالا شیٔ ولا فی اقل من مائتی درهم ست واسنادش ضعیف ست
والحلی مثقال [illegible] ذهب مضروب و غیر مضروب [illegible] اهل لغت که از ذهب بود اخرجه
ابو داود والحاکم و دران اشارت ست بسوی زکوة حلیه [illegible]
ذهب بود دران لفظ ادیا زکوته آمده اخرجه احمد و دیگر حدیث عایشه ست نزد بیهقی درباره فتخات ورق که در دستش
بود آنحضرت صلعم پرسید زکوتش میدهی گفت نه فرمود حسبك من النار حاکم گفته این حدیث بر شرط شیخین ست
وانچه درباره زکوة در ورق ورقه آمده استدلال بدان بر ایجاب زکوة در حلیه صحیح نیست زیراکه در کتب لغت از
صحاح وقاموس وغیرها ثابت شده که ورق ورقه نام دراهم مضروبه ست پس این هردو لفظ بمفهوم خود دال
عدم وجوب زکوة در حلیه باشند نه بر وجوبش اندران وهمچنین صحیح نیست استدلال بحدیث مرفوع ابی سعید که در
صحیحین ست بلفظ لیس فیما دون خمسة اواق من الورقة صدقة واخرجه مسلم ایضا من حدیث جابر
زیراکه بیان کرده که ورق دراهم مضروبه ست پس حلیه اندران داخل نباشد بلکه این هردو حدیث دلیل باشد بر
عدم وجوبش در حلیه وازینجا شناخته باشی که چون حدیث سوارین را ترمذی لم یصح فی الباب شیٔ گفته وحدیث
عمرو بن شعیب ضعیف ست پس انچه صالح احتجاج باشد درین باب باقی نیست باآنکه وارد شده که چون آنحضرت صلعم
معاذ را بسوی یمن فرستاد فرمود که از هرچهل دینار یکدینار بستان وصحابه واهالی صحابه حلیه باداشتند چنانکه معروف
ومعلوم ست ولکن ثابت نشده که ایشان را امر بزکوة دران حلی کرده باشد بلکه زنانرا وعظ وارشاد بسوی صدقه
نفد کرد تا آنکه زیور خود در ثوب بلال افگندند چنانکه در صحیح ثابت ست پس اگر بر زنان در زیور زکوة واجب می بود
بجبر میستاند زیراکه بلال این کار بامر آنحضرت صلعم مینمود وظاهرست که امر زنان بانچه واجب برآنهاست اقدم باشد
از امر بانچه برانها واجب نیست و بود رسول خدا صلعم که می فرمود یا معشر النساء تصدقن فانی رایتکن اکثر
اهل النار واین دلیل ست بر عدم وجوب ومؤید اوست انچه ابن ابی شیبه از حسن آورده که گفت لا نعلم احدا
من الخلفاء قال فی الحلی زکوة ومالك در موطا از ابن عمر روایت کرده که وی محلی میکرد دختران وجواری خود را
بذهب وازان زکوة نمی برآورد ونیز شافعی ومالك در موطا از عایشه آورده که وی ولایت دختران برادر خود
درکنار خویش میکرد وزکوة نمی برآورد وبیهقی ودارقطنی از جابر آورده که در حلی زکوة نیست وهم از انس واسماء
بنت ابی بکر نحو آن اخراج نموده وانچه از ابن عباس درباره ایجاب زکوة در حلی آمده شافعی گفته لا ادری ایثبت

ام لا و چنانکه مرفوعی صحیح در زکوة زیور ثابت نشده همچنین دلیلی بر وجوب زکوة در جواهر چو لولو و یاقوت و زمرد و هر حجر نفیس نیامده و برایجابش اثارتی از علم نیست و استدلال بمثل قوله تعالی خذ من اموالهم صدقة بر تقدیریکه متناول زکوة باشد مراد بدان اشیائی ست که شرع بایجاب زکوات در انها وارد گشته ورنه لازم آید که از هر مال زکوة بستانند گو غیر زکوی باشد و لازم باطل ست پس ملزوم مثل آن باشد و مخفی مباد که آیه در سیاق توبه تائبین از تخلف در تبوک ست و از انها جز صدقه نفل گرفته نشده نه آنکه زکوة گرفته باشند و درین خلافی نیست و همچنین در اموال تجارت زکوة نباشد و اشف استدلال قائلین وجوبش اندران حدیث ابی ذرست مرفوعا فی البز صدقته اخرجه الدارقطني من طريقين ابن حجر گفته اسنادش غیر صحیح ست و در یک طریق گفته اسنادش لاباس به ست انتهی و حجت بمثل این حدیث قائم نمی تواند شد گو کسی زعم کند که حاکم تصحیحش کرده با آنکه ابن حجر از ابن دقیق العید حکایت کرده که انچه وی در نسخه مستدرک دیده بُرّ ست برای مهمله نه بزّ بزای معجمه حافظ گوید و آنکه دارقطنی روایتش بزای کرده طریقش ضعیف ست و این حدیث ابی ذر که در سنن بیهقی ست در سندش همان مقال متقدم ست واخرجه من حديث سمرة بن جندب بلفظ اما بعد فان رسول الله صلعم كان يامرنا نخرج الصدقة من الذي يعد للبيع و در اسنادش مجاهیل اند والحاصل انه ليس في المقام ما تقوم به الحجة وان كان مذهب الجمهور كما حكاه البيهقي في سننه فانه قال انه قول عامة اهل العلم والدين و زکوة بر مستغلات از حوادث یمنیه ست و مسئلہ ایست که گوش زمن نشنیده و قرون ثلثه آنرا نشناخته بلکه اهل مذاهب اسلامیه با وجود اختلاف اقوال و تباعد اقطار آنرا ندانسته و هیچ اثارتی از علم کتاب و سنت بلکه قیاس ندارد و بارها گفته شد که اموال مسلمین معصوم بعصمت اسلام ست گرفتن آن جز بحق اسلام باحدی نمیرسد ورنه از بابة اکل اموال مردم بباطل باشد وهذا المقدار يكفيك في هذه المسئلة

باب در بیان زکوة ابل

اصل درین باب حدیث انس ست در صحیح بخاری که ابو بکر رضی الله عنه بایشان نوشته که این فرائض صدقه را رسول خدا صلعم بر مسلمانان فرض فرموده در هر پنج شتر یک گوسفند ست و در بست و پنج یک ابنة مخاض تا سی و پنج و اگر ابنة مخاض نبود ابن لبون ذکر ست و در بست و شش یک ابنة لبون تا چهل و پنج و در چهل و شش یک حقه طروقة الفحل تا شصت و در شصت و شش دو بنت لبون و در هفتاد و یک دو حقه طروقة الفحل تا یکصد و بست و در

زیاده بر یکصد و بست در هر چهل یک بنت لبون و در هر پنجاه یک حقه و ظاهر شئی آنست که چون عدد ابل باین مقدار رسد در هر چهل از مجموع ابل که باین مقدار رسد یک بنت لبون باشد و در هر پنجاه یک حقه و مثل اوست آنچه در حدیث ابن عمر ست نزد احمد و ابو داود و ترمذی تحسینش کرده و لفظ وی این ست که تا یکصد و بست و چون زیاده شود در هر پنجاه یک حقه و در هر چهل یک ابنة لبون و مؤید اوست آنچه در زکوة غنم بیاید که استیناف فریضه بر مجموع عدد باشد و باین رفته اند جمهور و هو الحق و در کتاب آنحضرت صلعم که در بارهٔ صدقات نوشته و نزد آل عمرو بن حزم موجود بود تصریح ست بانچه جمهور بدان رفته اند و در وی این ست که چون بیفزاید بر یکصد و بست دران سه بنت لبون ست هکذا اخرجه الدارقطني بهذا اللفظ من طریق محمد بن عبد الرحمن ان عمر بن عبد العزیز حین استخلف ارسل الی المدینة یلتمس عهد النبي صلعم في الصدقات فوجد عند آل عمرو بن حزم فذكره واخرج مثل هذا ابو داود من طریق الزهري عن سالم مرسلا بلفظ فاذا كانت احدی وعشرين ومائة ففیها ثلاث بنات لبون +

باب در زکوة بقر

در کمتر از سی گاو خود هیچ صدقه نیست زیرا که اموال مسلمین معصوم بعصمت اسلام ست حلال نشود مگر بدلیلی که صالح نقل ازین عصمت معلومه بضرورت دینیه باشد و در سی گاو زکوة ست بحدیث معاذ یعنی رسول الله صلعم الی الیمن وامرني ان اخذ من كل ثلثین من البقر تبیعا او تبیعة ومن كل اربعین مسنة واین نزد احمد و اهل سنن و ابن حبان ست وصححه والدارقطني والحاكم و این حدیث مقتضی آنست که در شصت گاو دو تبیعه بود و در هفتاد یک تبیع و یک مسنه و بعده چندانکه بیفزاید فریضه دران همین حساب باشد زیرا که از سی گاو یک تبیعه و از چهل بیک مسنه امر کرده و در روایت احمد و بزار از حدیث معاذ آمده که اهل یمن بر وی عرض کردند که از مابین چهل و پنجاه و مابین شصت و هفتاد و مابین هشتاد و نود بگیرند معاذ گوید چون بمدینه آمدم آنحضرت صلعم را خبر کردم فرمود تا بین اینها زکوة نگیرد و زعم کرد که دراوقاص فریضه نیست ☙ ☙ ☙

باب در بیان زکوة غنم

در کمتر از چهل گوسفند زکوة نیست اگرچه بست و نه باشد بدلیلی که گذشت مگر در حدیث انس آمده الا ان یشاء

رسد و این امر دیگرست غیر فریضه و در چهل یک گوسفند است تا آنکه یکصد و بیست شود چون بیست و یک شود دو گوسفند

تا دو صد و در زیاده بران سه گوسفند تا سه صد پس در هر یکصد یک و این در حدیث انس در صحیح بخاری

که نزد احمد و ابو داود ست و ترمذی تحسینش کرده باین لفظ آمده که در زیاده بر سه صد هیچ نیست تا آنکه چهار صد

برسد و چون غنم بسیار شوند در هر یکصد یک گوسفند باشد و ظاهر اول اعتبار سوم اکثر حول ست و در زکوة انعام

چه شتر و چه گاو و چه گوسفند زیرا که در ابل و غنم لفظ سائمه آمده و حدیث لیس فی البقر العوامل صدقة ضعیف

و وارد در بعض مقوی و اند در بعض ست و ایجاب زکوة در انعام مقترن بسائمه بودن آمده و اصل آنست

که از مال متوسط بستانند نه معیب و درین باب حدیثها آمده و لفظ هرمه و درنه و مریضه و شرط لئیمه وارد شده و

فرموده و لکن من وسط اموالکم فان الله لم یسألکم خیره و لم یامرکم بشره و این نزد ابو داود و طبرانی بسند

جید از حدیث عبد الله بن معاویه آمده و لکن اگر مالک خواهد از خیر اموال دهد که این افضل ست و با وجود امکان عین

اخراج جنس جائز نیست مگر نزد عدم وجود عین واجب در ملک مزکی و گذشت که در اوقاص که میان دو فریضه

باشد هیچ زکوة نیست بحدیث انس اذا کانت سائمة الرجل ناقصة من اربعین شاة فلیس فیها شیء

وهو فی الصحیح و لحدیث معاذ امرنی ان لا اخذ فیما بین ذلک الخ همچنین در دیگر احادیث آمده که لا شیء

فی کذا حتی تبلغ کذا و این تصریح ست بعدم وجوب در اوقاص و لکن این نفی وجوب تا انجاست که اوقاص

نه آنکه بنصاب رسد که آن دم اخراج زکوة واجب باشد

باب در بیان زکوة پیداوار زمین

معتبر در زکوة ما اخرجت الارض نصاب ست و آن پنج وسق باشد و این ثابت ست بدلیل صحیح متلقی بالقبول

از جمیع طوائف اسلام ما بین عامل به و متاول له و حدیث لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة در صحیحین و غیرهما

از ابی سعید آمده و این حجت ظاهر ست در عدم زکوة در کمتر از پنج وسق و هر که قائل ایجابش در قلیل و کثیر نبات

ارض ست باحادیث مصرحه بعشر در سقی بسماء و عیون و نصف عشر در مسقی بنضح وی غیر مصیب ست بنا بر آنکه بعام عمل

کرده و خاص را ترک نموده با آنکه واجب جمع میان هر دو ست و بناء عام بر خاص امر متفق علیه ائمه اصول ست فی الجمله

و مخالف این اصل در فروع اگر علم بخاص ندارد آن از قبیل تقصیر ست و هر که بمثل این حکم جاهل باشد چه قسم مجتهد

می تواند شد و اگر خاص را دانسته عمل نکرده پس حجت بر وی قائم ست بدلیل صحیح و واجب اخراج زکوة ارض

و احصاد ست [illegible] هرگز زکوتش نگرده که در ما یخرج من

الارض اعتبار حول کرده باشد بلکه نزد کمال نصاب [illegible] و دال ست بر ثبوت

[illegible] ابی سعید نزد احمد و ابن ماجه [illegible] الاوساق [illegible] نصاب [illegible]

و احادیث وارده در نبودن زکوة در خضراوات بعضش بعضی را تقویت [illegible] عمومات [illegible]

ایجاب باشد چو حدیث فیما سقت السماء العشر و نحو آن و همچنین احادیث وارده در عدم وجوب زکوة مگر در چهار جنس

که جو و شعیر و تمر و زبیب ست بمجموع خود منتهض ست از برای عمل و چون تزکیه بعد از حصاد و دیاس باشد پس زکوة

مئون خارجه که حصاد و دیاس جز بدان تمام نگردد واجب نیست و نمی رسد که مئون حرث و سقی و بذر و نحو آن برآرد

زیرا که درین باب چیزی در ایام نبوت و در ما بعد آن ثابت نشده آری اگر پیداوار زمین کمتر از بذر یا بقدر بذر ست

زکوة دران واجب باشد بنا بر عموم ادله مصرحه بوجوبش در ما اخرج من الارض لیکن لا بدست از بلوغش بحد نصاب

و ادله صحیحه مثل حدیث ابن عمر که در صحیح ست مصرح اند بآنکه در سقی بنضح نصف عشر ست و مثل اوست حدیث جابر

در صحیح بلفظ و فیما سقی بالسانیة نصف العشر نووی گفته و این متفق علیه ست و اگر یابیم که گاهی سقی بنضح ست

و گاهی بمطر پس اگر بر وجه استوا ست واجب سه ارباع عشر باشد و این قول اهل علم ست ابن قدامه گفته خلافی

اندران معلوم نیست و اگر یکی اکثر ست حکم اقل تابع اکثر باشد نزد احمد و ثوری و ابی حنیفه و در یک قول شافعی

و گفته اند که بتقسط می باید گرفت ابن حجر گفته محتمل که اگر هر فصل جداگانه باشد بحسابش گیرند و ابن القاسم صاحب

مالک گفته العبرة بما تم به الزرع ولو کان اقل و در خرص عنب و تمر احادیث آمده که حجت بدان قائم ست بلکه در

صحیحین از حدیث ابی حمید ساعدی آمده که خود آنحضرت صلعم حدیقه زنی را خرص و اندازه کرد و در حدیث قصه ست

ولکن این خرص مقید ست بحدیث اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فدعوا الربع و این

نزد احمد و اهل سنن ست و ابن حبان و حاکم تصحیحش کرده اند و خرص بعد از صلاح و طیبت باشد بدلیل حدیث عائشه که

آنحضرت صلعم عبد الله بن رواحه را نزد یهود خیبر میفرستاد تا خرص نخل کند حینی که طیب گردد قبل ازانکه بخوردن آید

بهمین خرص بگیرند و بدهند اخرجه احمد و ابو داود و هر چه بدفعات می برآید خرصش هر دفعه کنند و نزد کمال نصاب

زکوتش بگیرند و احتیاج رب المال بسوی بینه بر نقص بعد از خرص باشد اگر سبب خفی ست و اگر ظاهر ست چنانکه

آفتی بثمره رسیده پس قول قول اوست در میکه مدعی نقص شود و در مثل آفت آن نقص معتاد بود و ثابت از آنحضرت

صلعم در مثل نخل و عنب فرستادن خارص بود چنانکه احادیث بدان وارد شده و بیان کیفیت عمل نیامده که

سعاة تا آنحضرت میرسانیدند یا ارباب اموال و چون رجوع بادله والد برآنکه ارباب اموال مخاطب ایشان بدفع آن بسوی رسول خدا صلعم اند بکنیم تسلیم مطلوب از ایشان متوقف باشد بر ایصال آن بسوی وی صلعم از ایشان و بعد از آنکه مالک بحصاد ملک خود پرداخت و قبض و احرازش کرد اگر تلف شد بتفریط وی با وجود قدرتش بر حفظ آن محصود محرز پس ضامن زکوة آن بقدر تلف بحسب غالب امر باشد و اگر تفریط از وی نیست ضمان نبود و واجب اولا عین ست پستر جنس پستر قیمت بنرخ حال زیرا که دلالت ادله بر وجوب زکوة در عین ست و چون عین تلف شد عدول بسوی جنس اقرب الی العین ست از قیمت چه غالباً جنس شی موافق عین باشد و نزد انعدام جنس قیمت ست و این غایت چیزی ست که بدان تخلص از واجب زکوة ممکن بود و جنس بجنس کامل نباید کرد چه اعتبار نصاب در هر جنس علیحده ست پس هر که زعم کند که چون پنج وسق از دو جنس حاصل شد زکوة بران واجب گردید وی دلیل بیارد و معتبر تمر با فضله و خلاف آن در ایام نبوت بگوش نرسیده و همچنین حکم ارز و عدس ست نزد کسیکه دران وجوب می بیند و اعتبار حصاد ازان جهت ست که تعلق وجوب بنصاب باشد و قدر نصاب جز بعد از حصاد شناخته نمیشود و نیز آنچه از زمین برآمده مادام که بر زمین ست معرض جوائح و آفات سماویه و ارضیه ست اگر قبل حصاد دران زکوة واجب شود ایجابش قبل از ثبوت و تقرر ملک باشد همچنین ضمان نیز جز بعد از ثبوت و تقرر ملک نبود و احادیث وارده در زکوة عسل اگرچه منقطع و ضعاف ست لیکن بعضش مقوی بعض باشد پس منتهض گردد از برای احتجاج و استیفاء این بحث در شرح منتقی ست و نزد ترمذی نصابش در ده زق یک زق آمده

باب در بیان مصرف زکوة

اگر همه اصناف هشتگانه یافته شوند هر صنف مستحق زکوة از مجموع حاصل باشد باعر امام یا با مر قائم مقام او و بمقتضای آیه که لام دران افاده تملیک میکند و مؤید او ست حدیث زیاد بن حارث نزد ابو داود بلفظ ان الله لم یرض بحکم نبی ولا غیره فی الصدقات حتی حکم فیها هو فجزاها ثمانیة اجزاء فان کنت من تلك الاجزاء اعطیتك و حدیث اخذ از اغنیاء و رد در فقراء منافی مصرف هشتگانه نیست که آیه بدان تصریح کرده بنا بر آنکه محمول ست بر آنکه در محلی که از انجا زکوة گرفته شده جز فقراء دیگری یافته نشد و چون غیر فقراء موجود باشند آنها را دران حق باشد همچو فقراء فیجمع بین الادلة بهذا و اشتراط فقر در جمیع اصناف خلاف ظاهر قرآن و خلاف ثابت فی السنة لقوله صلعم لا تحل الصدقة لغنی الا فی سبیل الله او ابن السبیل او جار فقیر یتصدق علیه

يهدي الشاوية عولش اخرجه احمد ومالك في الموطا والبزار وعبد بن حميد وابوداود وابويعلى والبيهقي
والحاكم وصححه من حديث ابي سعيد ودر لفظي از ابي داود وابن ماجه چنين آمده لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة
لعامل عليها او رجل اشتراها بماله او غارم او غاز في سبيل الله او مسكين تصدق عليه فاهدى
منها لغني وفقير عبارت از كسي ست كه غني نباشد مذكور در كتب لغت از صحاح وقاموس وغيرهما چنين ست وليكن
در معرفت معني فقر حاجت بمعرفت معني غني ست وغني كسي ست كه مالك نصاب باشد زيراكه آنحضرت صلعم امر كرده
كه زكوة از اغنيا بگيرند ودر فقرا بر گردانند پس كسي راكه از وي اخذ زكوة ميرود بغني وصف كرده وفرموده غني را
صدقه حلال نيست پس فقير كسي ست كه مالك نصاب نباشد واختلاف مذاهب در حد غني در شرح منتقى مذكور ست
از انجمله حديث سهل بن حنظليه ست نزد احمد وابوداود وابن حبان وصححه قال قال رسول الله صلعم من سأل
وعنده مايغنيه فانه يستكثر من النار قالوا يا رسول الله مايغنيه قال قدر مايعشيه ويغديه
واز انجمله حديث ابن مسعود ست نزد احمد واهل سنن وترمذي تحسينش كرده ولفظه قيل يارسول الله ومايغنيه
قال خمسون درهما او حسابها من الذهب واز انجمله ست حديث ابي سعيد قال قال رسول الله صلعم من
سال وله قيمة اوقية فقد الحف نزد احمد وابوداود ونسائي ست باسناديكه رجالش ثقات اند ودرين باب
حديثها ست ولكن مخفي نيست كه ورود اين احاديث درباره حرمت سوال ست نه در تحريم زكوة اينقدر ست كه رسول
خدا صلعم نام غنا نهاده پس واجد اين مقدار غني باشد وصحيح شده كه غني را حظي در زكوة نيست وميان اين احاديث
جمع باين طريق باشد كه اكثر مقدار بر گيرند كه آن پنجاه درهم ست ووجود ملبوس ومنزل وواقي از حر وبرد وسلاح
مخرج مرد از وصف فقير نيست وآنحضرت صلعم وخلفاء راشدين همواره صرف در فقرا ميكردند باآنكه هريكي از
ايشان شئ محتاج اليه ميداشت واين معلوم ست ودران شكي نيست وتنخواه مستثناء دفاتر علميه ست از براي عالم زيراكه
در غالب حال مصلحت عامه اوانه را ان ست واما مسكين پس در صحيحين وغيرهما از حديث ابي هريره مرفوعا آمده كه ليس
المسكين الذي يطوف على الناس ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذي لا يجد غنا
يغنيه ولا يفطن له فيتصدق عليه ولا يقوم فيسأل الناس ودر لفظي از صحيحين از حديث وي اين ست
انما المسكين الذي يتعفف اقرؤا ان شئتم لا يسألون الناس الحافا واين حديث مفيد آنست كه مسكين فقير ست
لقوله لا يجد غنا يغنيه با زيادت تعففش از سوال مردم وباين قيد ميان هردو فرق حاصل شد وقول باستواء
هردو يا فوقيت واعلويت مسكين بر فقير مندفع گرديد چه معلوم ست كه در تعفف وعدم تفطن بحالش زيادت حاجت

و ظلم منزور ست و دلیل ست بر تفارق هر دو و فی الجملة حدیث اللهم احینی مسکینا با آنکه از فقر تعوذ کرده [illegible]
استکمال نصاب از یک جنس منع نیست زیرا که آنحضرت صلعم از مجموع اموال که منجمله آنها یکی زکوة ست یکی را [illegible]
انصباء کثیره می بخشید چنانکه در حدیث صحیح ست که عباس را آنقدر دراهم عطا کرد که از حمل آن عاجز آمد و عمر رض بن خطاب
چون گفت که این را بدو که افقر تر از من ست گفت فرمود ما جاءك من هذا المال وانت غیر مشرف ولا سائل فخذه
ومالا فلا تتبعه نفسك و این در صحیحین و غیر آنهاست و ظاهر این امر آنست که هر چه از اموال خدا بیاید گو انصباء
متعدده باشد بگیرد و بپذیرد و خلفاء راشدین و من بعدهم الوف کثیره میگرفتند و نزد احمد ست باسناد صحیح که
یکی را آنحضرت صلعم از شاء صدقه گوسفندان بسیار میان دو کوه داد و ثابت شده که سلمه بن صخر را فرمود نزد صاحب
صدقه بنی زریق برو و او را بگو که ترا از آن صدقه بدهد و عمل والی مسلمین در زکوة و جز آن صحیح بلکه واجب ست اگر
طلب کند گو در بعض امور غیر عادل باشد چه وی در طاعت خدا مطاع و در عصیانش عاصی ست چنانکه در حدیث صحیح آمده
لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق و فرمود انما الطاعة فی المعروف هذا ما تقتضیه الادلة وهو اوضح
من شمس النهار ولیس بید من خالفه شیء یصلح للتمسك به و عامل بر صدقه را گرفتن عماله جائز ست بقدر
فرض امام یا سلطان و زیاده بران ناروا ست و نزد عدم فرض اجرت بمقدار عمل بگیرد نه زیاده زیرا که مسوغ اخذ
زائد نیامده آری اگر والی زیاده بر اجرت عملش ارزانی دارد گرفتنش جائز باشد زیرا که امر صرف زکوة بدست اوست
و وی عامل را از زیاده بر اجرتش داده پس اورا اخذ آن درست باشد و لکن عامل را گرفتن هدیه جائز نیست بحدیث
من استعملناه علی عمل فرزقناه رزقا فما اخذ بعد ذلك فهو غلول و لاسیما چون مقصود بدان رشوت یا توسل
بسوی مسامحت شان در بعض واجبات باشد و حدیث ابی حمید ساعدی در قصه ابن اللتبیة فیه عدم جواز اختصاص عامل
بچیزی از هدایای مهدیه بسوی اوست نه مفید عدم جواز قبول هدیه و سعاة در زمن نبوت نازل بر ارباب زکوة
میشدند و آنحضرت صلعم ارباب اموال را حکم بارضاء سعاة و احسان با آنها می نمود چنانکه احادیث کثیره بران مشتمل ست
آری اگر ارباب اموال از ضیافت سعاة ممتنع شوند یا از مقدار ضیافت تجاوز نمایند از زکوة بجوزند چنانکه مال ایشان
هم از مال زکوة باشد و اهل اموال را فروختن مال که بمقدار زکوة ست جائز نیست باقی مال هر یکی را اختیار ست اگر
خواهند بفروشند و بقدر زکوة باقی دارند و آنچه آنحضرت صلعم تالیف رؤساء عرب کرده [illegible]
واقع شده چنانکه حدیث بخاری بلفظ ولکنی اعطی اقواما لما اری فی قلوبهم من الجزع والهلع واکل اقواما
الی ما جعل الله فی قلوبهم من الغنی بران دلالت دارد و ثابت شده که هر یکی را از سفیان بن حرب و صفوان

بنی امیه و عیینة بن حصین و اقرع بن حابس یک صد ابل داد و همچنین صد شتر بعلقمه بن علاثه بخشید این در مسلم ست
و فرمود انما فعلت ذلك لاتألفهم پس تالیف یکی شریعت ثابته ست که قرآن بدان آمده و مولفة القلوب را
احدی مصارف ثمانیه گردانیده و سنت مطهره بدان وارد شده و این اختصاص بامام ست بلکه رب المال را چنانکه
وضع زکوة در دیگر مصارف میرسد همچنان او را وضع زکوة در مولفة القلوب نزد عدم امام هم روا ست چه اینها
یکی از انواع مصارف ثمانیه اند و هذا واضح ظاهر آری اگر امام موجود ست امر صرفش بدست وی باشد
و لکن امام را با وجود قوت ید و بسط امر و نهی و وجود انصار و اعوان نزد حاجت میرسد که بتالیف پردازد چه علت
درین تالیف خشیت ضرر از کسی بر اسلام و مسلمین یا رجاء اصلاح حال و نصرت ست و اذ لیس فلیس و چون غرض
مرجو از تالیف حاصل نگردد رد وی جائز باشد زیرا که وی درینحال مولف نیست که مصرف زکوة باشد و ظاهر آیه
صرف نصیبی از زکوة در عتق رقاب ست اگر چه بشرای آن رقاب و عتقش باین نصیب باشد و اتصاف بایمان کافی ست
همچنین غارم یعنی قرضدار را دران نصیبی هست زیرا که یکی از مصارف مذکوره در قرآن ست و اشتراط فقر دران
غیر ثابت بکتاب و سنت ست بلکه او را دادن انصباء کثیره که بدان قضاء دین خود بکند جائز ست آری اشتراط عدم
معصیت صحیح باشد زیرا که معاصی خدا مصرف زکوة نیست و نه متقوی بر انتهاک محارم عز و جل در خور این صرف ست
و منجمله مصارف یکی غازی ست بحدیث لا تحل الصدقة لغنی الا فی سبیل الله الخ و این سنت دال ست بر آنکه صرف
باین صنف با وجود غنا روا ست و فقر دران شرط نیست و اشتراطش در غازی و غارم و نحوهما مجرد رای بحت ست
و غازی را میرسد که این ادر جهاد و سلاح و نفقه و راحله صرف نماید اگر چه بانصباء کثیره رسد خصوصا مجاهدی که
شجاعت و اقدام داشته باشد احق از مومن ضعیف ست و در صرف فضله نصیب رقاب در مصالح حدیث ابو مومل
آمده و آن نزد بیهقی ست بلفظ اعینوا ابا مومل فاعین ما اعطی کتابه و فضلت فضلة فاستفتی
فیها رسول الله صلعم فامره ان یجعلها فی سبیل الله و حدیث ام معقل اسدیه درین باب که نزد احمد و اهل
سنن ست در سندش رجلی مجهول ست و دلالت بر مطلوب ندارد و اگر چه در طریق دیگر بلا مجهول آمده و ابن السبیل نوعی
از هشت انواع ست و در قرآن ذکرش آمده و نصیب وی از زکوة آنقدر ست که بوطن خود برسد و معتبر احتیاج
او ست در سفر گو در وطن غنی باشد و هر چند وام میتواند گرفت چه وی بمجرد حاجت مصرف زکوة گشته و این امور
بر وی واجب نیست پس حق مفروض خود بستاند گو انصباء بسیار باشد آری اگر از سفر برگردد آنچه گرفته ست
باز پس دهد زیرا که سببی که بدان مستحق اخذ شده بود باقی نماند و بعد از بلوغ بوطن اگر فضله بماند در مصرف زکوة شد

صرف سازد زیراکه خودش درین حین مصرف آن نماند هو نزد وجود جمله اصناف در همه با تجزیه زکوة بکند اگر
بعض احوج از بعض باشد احوج را بحسب احتیاج خود زیاده دهد لاسیما فقرا و مجاهدین را و اگر جز بعض یافته نشوند
صرف در موجود نماید اگرچه یک صنف باشد و اگرچه از چند وجه مستحق بود چنانکه فقیر غارم مجاهد باشد که درین صورت
او را از نصیب هر صنف بهره رسد بنا بر تعدد اسباب موجوده در وی چه بر وی صادق ست که وی فردی از
افراد هر صنفی از ین اصناف ست و حدیث عمر بن الخطاب که اسپی در راه خدا داد و خریدنش خواست و آنحضرت
صلعم ازان نهی فرمود و گفت لا تعد فی صدقتك وان اعطاكه بدرهم دال بر عدم جواز ارجاع صدقه
متصدق علیه ست كما ثبت فی الصحیحین وغیرهما و هر که دعوی کند که وی از اجزاء ثمانیه ست قولش مقبول باشد
بحدیث فان كنت من تلك الاجزاء اعطیتك و حدیث قبیصه که در مسلم در سبیل و عدم حلت سوال الا لقطع وجل
اصابته فاقة حتی یقول ثلثة من ذوی الحجا من قومه لقد اصابت فلانا فاقة معارض آن نیست زیراکه
ورودش در بارهٔ جواز مسئله محرمه باد لا صحیح ست نه در جواز سوال صدقه کسی که مصرف زکوة ست که او را حق خود
خواستن میرسد و داخل زیر ادله تحریم سوال نیست و اما حرمت سوال پس احادیث وارده در تحریمش بیش ازان ست
که این مختصر گنجایش آن میتواند کرد و بعضی ازان مطلق و بعض مقید آمده و آن مقیده ست حدیث من سأل
وله قیمة اوقیة و حدیث ما یغدیه او یعشیه و در بعض پنجاه درهم یا ذهب بحساب آن آمده و از انجمله
این حدیث ست که لا تحل المسئلة الا لثلاث لذی فقر مدقع او لذی غرم مفظع او لذی دم موجع
اخرجه احمد و ابو داود وغیرهما و احادیث مطلقه محمول ست برین مقید پس سوال حرام باشد بر هر کس مگر برانکسان
و دادن زکوة بکافر حلال نیست زیراکه آیه مشتمله بر مصارف زکوة خاص بمسلمین ست کافر در انها داخل نباشد و تشریع
صدقه از برای مواسات شخص متصف بوصف این اوصاف از اهل اسلام ست نه از برای مواسات اهل کفر بلکه
ما مأموریم بمقاتله کفار تا آنکه در اسلام درآیند یا جزیه دهند و متعبد هستیم باغلاظ و تشدید نمودن بر آنها و عدم
موالات و محبت آنها و همین ست حکم اطفال ایشان که در دار کفر اند و ادخال کافر التاویل زیر حکم کافر التصریح
ناشی از تعصباتی ست که نه از داب اهل ایمان باشد و مجرد دعوی ست که جز قال و قیل دلیلی بران نیست و آنحضرت
صلعم که تالیف کرده کسی را کرده که در اسلام درآمده لیکن رسوخش در وی نبوده نه آنکه بتالیف کفار می پرداخت
و استثنا ر فاسق با آنکه منجمله مسلمین ست بی دلیل ست بلکه اگر یکی از اصناف مذکوره در آیه باشد منع او از نصیب
وی ستم باشد و در کتاب و سنت انچه صالح استدلال برین منع باشد وارد نشده آری اغنیا را حصه دران نیست

مگر کسانیکه رسول خدا صلعم آنهارا مستثنی ساخته وقد تقدم و همچنین حرام ست زکوة بر هاشمیین بنا بر ادلهٔ که بتواتر
معنوی رسیده اند بر تحریم زکوة بر آل محمد صلعم و تکثیر مقال و تطویل استدلال درینچنین مقام چندان سودمند نباشد
در دلیل الطالب علی ارجح المطالب کشف غطا ازین مسئله کرده شد و حرمتش بر موالی ایشان بحدیث ابی رافع مولی
رسول خدا صلعم ست ان رسول الله صلعم قال ان الصدقة لا تحل لنا وان موالی القوم من انفسهم واین نزد
احمد و اهل سنن ست ترمذی و ابن حبان و ابن خزیمه تصحیحش کرده اند وکذلک از هاشمی بهاشمی نارواست و هو الحق
بنا بر عموم ادله و حدیث ابن عباس در جوازش که نزد حاکم ست در سندش بعض مجاهیل و متهمین اند چنانکه ذهبی در
میزان ذکر کرده پس بحجت نشاید بلکه هاشمی عامل را هم نصیبی ازان نیست چنانکه حدیث فضل بن حارث که وی
و فضل بن عباس نزد آنحضرت صلعم رفتند و گفتند ما را برین صدقه امیر کن یا آنچه از منفعت بمردم میرسد ما را
نیز برسد و آنچه مردم بتو میرسانند ما هم برسانیم فرمود این صدقه لائق محمد و آل محمد نیست بلکه اوساخ مردم ست
بران دلالت دارد و این نزد مسلم و غیر هماست پس ثابت شد که عامل بر زکوة را از بنی هاشم اخذ عماله نمیرسد و
مولفهٔ ایشان در منع از اخذ زکوة اولی تر از عامل ست زیراکه عامل اجرت خود بر عمل میگرفت و مولف را خود
کدام عمل بر صدقه حاصل نبوده ست که بسبب آن میتواند ستاند پس تالیف نفس از مال زکوة حلال نباشد بلکه او را از
غیر صدقه بدهند آری اگر بحالت اضطرار رسیده باشد گرفتنش نسبت باکل میته بهتر ست و چون قادر بر قضا گردد
ادا نماید و اما ما عدای زکوة و فطره و کفارات پس اگر لفظ صدقه که در احادیث آمده متناول فطره و کفارات ست
پس حکمش حکم زکوة باشد و اگر نیست پس دلیل بر تحریم نبود و اما این تعلیل که اوساخ مردم ست پس صدقه نفل نیز وسخ
مردم ست با آنکه اسم صدقه بران صادق باشد و در شرح منتقی ذکر خلاف در تحریم صدقه نقل کرده فلیرجع الیه
و جائز ست گرفتن چیزی که ایشان را دهند مادام که ندانند که آن عطیه صدقه ست بنابر آنکه انسان بتحریم چیزی که علم
یا ظن بحرام بودن آن ندارد متعبد نیست و کلام [illegible] معروف ست آنحضرت صلعم را چون طعام می آوردند ازان
می پرسید اگر گفتند که هدیه ست میخورد و اگر گفتند که صدقه ست نمیخورد و [illegible] فیه [illegible] للناس
خصوصاً قرابته و اهل بیته و در صحیح آمده که زنان آنحضرت صلعم را پرسیدند که صدقه دادن بازواج
و ایتامی که در کنار من اند مجزی ست یا نه فرمود شما را دو اجر ست اجر قرابت و اجر صدقه و ظاهر آنست که این
صدقه فرض بود و لهذا سوال از اجزای آن واقع شده چه صدقه [illegible] مجزی ست [illegible]
از آنحضرت صلعم دال ست بر عدم فرق در حکم میان صدقهٔ فرض و نفل [illegible] از حدیث [illegible] روایت

کرده اند که زینب زن عبد الله بن مسعود را نزد سوالش از صدقه ارشاد کرد که زوجك وولدك احق من تصدقت علیهم پس بر تقدیر تسلیم احتمال درینحدیث ترک استفصال از انحضرت صلعم دلیل ست بر عدم فرق میان صدقه فرض ونفل وهمچنین حدیث معن بن یزید که نزد بخاری وغیره ست بلفظ لك ما نویت یا یزید ولك ما اخذت یا معن ودرینجا هم استفصال واقع نشده که این صدقه نفل ست یا فرض و مؤید اوست ادله وارده در ترغیب صدقه بر ذوی الارحام همچو حدیث ابی ایوب مرفوعا ان افضل الصدقة علی ذی الرحم الکاشح اخرجه احمد و مثل آن از حدیث حکیم بن حزام آمده و در حدیث سلمان بن عامر ست از انحضرت صلعم که الصدقة علی المسکین صدقة وهي علی ذی الرحم ثنتان صدقة وصلة اخرجه احمد والترمذي وحسنه وابن ماجة والنسائي وابن حبان والدارقطني والحاکم ودرین باب ست از ابی طلحه وابی امامة ولفظ صدقه مشتمل صدقه فرض ست چنانکه مشتمل صدقه نفل ست وانچه از بعض صحابه آمده معارض این ادله نمی تواند شد زیرا که اجتهاد صحابه ست وهر که دعوی اجماع بر منع صرف زکوة در اصول وفصول کرده پس این دعوی یکی از ان دعاوی ست که صحت ندارد ومخالف موجودست ودلیل قائم وهر که زکوة بغیر مستحق داد اگر دانسته داده ست مال را در مضیعه نهاده وبر وی اعاده آن لازم ست بهر حال واگر نادانسته داده ست ومنکشف شد که مصرف زکوة نبود پس حدیث ابو هریره در صحیحین وغیرهما درباره وقوع صدقه بدست سارق وبار دیگر بدست زانیه وباز بدست غنی دلیل ست بر قبول آن وهمچنین حکایتش آنحضرت صلعم از مردی از بنی اسرائیل کرده ودران دلالت ست بر قبول صدقه نزد وقوع در غیر مصرف با جهل وظاهر صدقه مذکوره اعم ست از انکه فریضه باشد یا نافله واهل علم در اجزاء صدقه فریضه اختلاف دارند در فتح الباری گفته فان قیل ان الخبر انما تضمن قصة خاصة وقع الاطلاع فیها علی قبول الصدقة برؤیا صادقة اتفاقیة فمن این یقع تعمیم الحکم قلت ان التنصیص في هذا الخبر علی رجاء الاستعفاف هو الدال علی تعدیة الحکم فیقتضي ارتباط القبول بهذه الاسباب انتهی

فصل هیچ شک وشبه نیست در آنکه امر زکوة بدست رسول خدا صلعم بود وسعاة را میفرستاد تا زکوة بگیرند وآنانکه بر آنها زکوة واجب ست بآنها امر میکرد که زکوة بسعاة بدهند واطاعت ایشان نمایند ومسموع نشد که در ایام نبوت کدام کس یا اهل کدام قریه زکوة خود را بغیر اذن نبوی صرف کرده باشند واین امری ست که هر که معرفتی بسیرت نبویه وسنت مطهره دارد جحود آن نمیکند ومتضمن ست باین امر توعد بر ترک ومعاقبت باخذ شطر مال وعدم اذن بارباب اموال بکتم بعض اموال از قابضان زکوة بعد از انکه ذکر اعتدا سعاة کردند واگر صرف اموال بدست ایشان می بود اذن میداد ونیز او تعالی در کتاب عزیز جزوی

از مال برای عامل صدقات مقرر کرده پس قول بولایت زکوة بسوی ارباب اموال مسقط مصرفی از مصارف
زکوة ست که حق تعالی در قرآن کریم بتصریحش پرداخته و معارضهٔ این امر که اوضح تر از شمس النهار ست بآنکه خالد بن
ولید ادرع و اعتد خود در راه خدا حبس کرد پس بر تقدیر یکه این حبس او از زکوة باشد نبود مگر باذن رسول خدا صلعم
ولهذا آنحضرت صلعم این معلوم داشت و معلوم ست که خالد جواز این تحبیس خواجزاء آن را از زکوة از رسول خدا صلعم
اخذ کرده چه مثل آن جز از شرع و اذن شارع برب المال از برای صرفت که در حکم قبض زکوة از وی ست نتوان یافت
و بر تقدیر یکه مراد آن باشد که این ادرع و اعتاد را در راه خدا حبس کرد پس هر که بوقف فضل املاک صاحب آن نزد
خود با مزید احتیاج بسوی آن در تقرب الی الله پردازد از وی بعید مینماید که زکوة ندهد و درین صورت درآن دلالت
بر مراد قائل بمعارضه نیست و اما ابن جمیل که آنحضرت صلعم را خبر منع او از زکوة کردند و آنحضرت صلعم فرمود ما
ینقم ابن جمیل الا انه کان فقیرا فاغناه الله پس درین قصه نیز معارضه ما تقدم نیست زیرا که درین ذم وی اعظم
دلالت ست بر تحریم منع و در آن ذکر صرف زکوة در مصارفش نیست و آنحضرت صلعم تقریرش بران کرده و همچنین
معارضه بقصهٔ ثعلبه بن حاطب بی وجه ست زیرا که او تعالی از وی اخبار بنفاق فرموده و لهذا آنحضرت صلعم از قبض
زکوة از وی ممتنع شد بعد از آنکه آورده بود و همچنین خلفاء راشدین از گرفتن زکوة از ان مرد باز ماندند و بالجمله
درینمقام آنچه دال ست بر آنکه امر زکوة بدست ارباب زکوة ست در زمن نبوت هیچگاه نیامده و بعد ازین تقریر ثابت
شد که هر چه امرش بدست نبوت بود آن امر بعد از رسول خدا صلعم بدست دیگر ائمه ست که بعد از وی صلعم باشند
و دال ست بران حدیث ابن مسعود در صحیحین وغیرهما بلفظ ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال انها ستکون
بعدی اثرة و امور تنکرونها قالوا یا رسول الله فما تامرنا قال تؤدون الحق الذی علیکم وتسألون
الله تعالی الذی لکم و مسلم از حدیث وائل بن حجر آورده که شنیدم رسول خدا صلعم را سفر مود و مردی
از وی پرسید که اگر باشند بر ما امراء که منع کنند حق ما و بخواهند ما را حق خود فرمود اسمعوا واطیعوا فانما
علیهم ما حملوا وعلیکم ما حملتم و درین باب حدیثها ست و از ینجا دانسته باشی که حق وجوب دفع جمیع انواع
صدقات و زکوة ست بسوی امام مگر آنکه رب المال را اذن صرف دهد که درینصورت او را صرفش جائز باشد
و مراد بامام کسی ست که امر و نهی او دران بلده که رب المال آنجا ست نافذ باشد زیرا که این زکوة منجمله اموال
الهی ست که در مصارف مصالح صرف میشود و منجمله آن دفع از عباد و بلاد ست و اگر امر امام دران جهت نافذ نیست
عاجز باشد و لکن اگر صحیح الولایة ست و معتقد بهم از مسلمین تابع او شده اند طاعتش بر هر که دعوتش بوی رسیده

واجب ست و منجمله طاعت ست آنکه نصرتش بکنند و امر حق که حق اوست بوی بسپرند و بر وی لازم ست که
اهل آن جهت بایستد و دشمنی را از ایشان تا تواند دور گرداند و از اخذ زکوة از اغنیاء ایشان و صرفش بفقراء
ایشان کما امر به رسول الله صلعم زبون نگردد و در حکم اذن ست انچه از حال بسیاری از ائمه معلوم ست که صرف
زکوة را در مصارفش باهل علم سپرده اند و این تفویض هیچو عادت ایشان گردیده ست گویا بمنزله اذن ست اگر چه
صریح اذن بدان واقع نشده و عدم امام موجب عدم ثبوت حق امام که بر ذمه ایشان باشد نیست چه زکوة فریضه
از فرائض شرع و رکنی از ارکان اسلام ست بر ذمه کسی که متمنی تخلص از زکوة بدادن آن بامام یا باذن امام یا
بکسیکه مصرف زکوة ست بحکم خدا از وعدم امام واجب ست و ولی نایب مجنون و صبی ست در اخراج آن زیرا که
این هر دو صالح اخراجش نیند و قرآن کریم تصریح کرده ست باملاء ولی از طرف کسیکه قادر بر املاء نیست و ولی را
صرف آن زکوة بر جان خود روا ست زیرا که وی مالک نیست بلکه متصرف از طرف مالک ست همچنین وکیل را جائز
که زکوة از طرف موکل برآرد و بر جان خود با تفویض صرف کند اگر مصرف اوست و چون نیت بتقدم و تاخر و مقارنت
صحیح ست پس کسیکه اخراج زکوة بغیر امر مالک کرده مجزی باشد از مالک و ضمان ساقط گردد و هر حیله که از برای اسقاط
واجب الهی یا تحلیل محرم شرعی نصب کنند باطل ست هیچ مسلمان را کردن آن جائز نیست و نه تقریر فاعلش بران
بلکه انکارش بنا بر آنکه منکر ست واجب باشد و حیل اسقاط زکوات غالبا از قبیل همین تحلیل [illegible] ست و شبیه ست
بحیله اصحاب سبت و از مشتبهات نیست آری تحلیل از برای خروج از ماثم چنانکه در خذ بیدک ضغثا فاضرب به
ولا تحنث در قرآن کریم آمده و چنانکه در حد مریض بضرب عثکول نخل در حدیث شریف وارد گشته جائز و از حلال
بین ست بخلاف تحلیل در وقوع در ماثم باسقاط زکوة که فریضه از فرائض اسلام و رکنی از ارکان دین مبین ست
و میان هر دو تحلیل تفاوت ما بین السماء والارض باشد و اگر یکی را بر فقیری وام ست و دهی این وام را در زکوة
بوی باز گذارد مانعی از ان نیست و من ادعی ان ثم مانعا فعلیه الدلیل و احادیث و آثار کثیره از صحابه
در باره دادن زکوة بامام آمده عدل کنند خواه جور پس بیت المال بدفع زکوة بسوی امراء جور [illegible] حقی که بر ذمه او
واجب شرعی بود بری میگردد و این دفع از تمام طاعت اوست بحق ائمه که بکتاب و سنت متواتره ثابت ست
پس قول بعدم اعتدادش مجرد شک و وسوسه ست و مقتضی آن جز عدم اشتغال بسنت مطهره نیست چه وجوب
دفع زکوة بسعاة گو جائر و ستمگار باشند با دله ثابت شده و حصول برائت بتسلیم آن بآنها ست و هر که زیاده
بر مقدار زکوة رسانیده او را نزد انکشاف حال استردادش میرسد و تعجیل زکوة جائز ست بحدیث علی که عباس

از آنحضرت صلعم در بارۂ تعجیل صدقہ خود قبل از حولان حول پرسید عباس را رخصت داد و این نزد احمد و اہل سنن و حاکم و بیہقی ست و دارقطنی کہ دران اختلاف ذکر کردہ قادح در احتجاج نیست و وجوب زکوٰۃ از عین منافی این رخصت نباشد زیرا کہ جمع ممکن ست بحمل حدیث تعجیل بر اخراج زکوٰۃ از غیر عین کہ دران نزد کمال حول زکوٰۃ واجب شدنی ست و از دلائل این رخصت ست روایت بیہقی از علی علیہ السلام کہ آنحضرت صلعم فرمود انا کنا احتجنا فاستلفنا من العباس صدقۃ عامین ابن حجر گفتہ رواتش ثقات اند مگر آنکہ در وی اختلاف ست و ابوداود طیالسی از حدیث ابی رافع باین لفظ آوردہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لعمر انا کنا تعجلنا صدقۃ مال العباس عام الاول و آنکہ در احادیث صحیح آمدہ کہ زکوٰۃ از اغنیا گیرند و بر فقراء ہمان بلد برگردانند پس حمل سعاۃ زکوٰۃ مقبوضہ را بسوی رسول خدا صلعم منافی آن نیست زیرا کہ مصرف زکوٰۃ ہشت ست و رد در فقراء بلد از برای سہم فقراء از زکوٰۃ بود نہ از غیر آن با آنکہ حمل بعض نصیب فقراء نیز منافات با رد در فقراء ندارد چہ میتواند کرد کہ فقراء بلد ببعض نصیب مستغنی شوند یا از پیشتر غنی باشند یا در اہل بلد مستحق صرف یافتہ نشود و بصدا تعرف الجمع بین الاحادیث ویتضح لک عدم التعارض بینہا

باب در بیان فطرہ

احادیث صحیحۂ ثابتہ در صحیحین وغیرہما دال اند بر آنکہ آنحضرت صلعم زکوٰۃ فطر را فرض ساخت و در احادیث خارجہ از صحیحین آمدہ کہ صدقۂ فطر واجب ست بر ہر مسلمان و در بعض احادیث صحیحین باین لفظ وارد شدہ کہ امر رسول اللہ صلعم بصدقۃ الفطر پس در وجوبش خود ہیچ شک و شبہ نیست و آنکہ قیس بن سعد گفتہ امر کرد ما را رسول خدا صلعم بصدقۂ فطر قبل از آنکہ زکوٰۃ فرود آید و چون زکوٰۃ نازل شد نہ امر کرد و نہ نہی و ما آنرا بجا می آریم اخرجہ النسائی قادح ما نحن فیہ نیست زیرا کہ در اسنادش راوی مجہول ست بحجت نمی ارزد و بر تقدیر تسلیم دران دلیل بر نسخ نیست زیرا کہ امر اول کفایت میکند حاجت تجدید حکم نباشد و ابن منذر وغیرہ نقل اجماع بر وجوب صدقۂ فطر کردہ اند در فتح گفتہ در نقل این اجماع نظر ست چہ ابراہیم بن علیہ و ابوبکر بن کیسان گفتہ اند کہ آن وجوبہا نسخ انتہی ولکن مخفی نیست کہ این ہر دو کس از زمرۂ متکلمین در نسخ نیند و نہ قول ایشان در خور اعتداد ست ولکن از اشہب مروی ست کہ این صدقہ سنت موکدہ ست و ہو قول بعض اہل الظاہر و ابن اللبان من الشافعیۃ و ادلۂ صحیحہ رد بر ایشان و دافع قول اینہاست و اما آنکہ وقت وجوبش از فجر اول شوال ست

پس حدیث ابن عباس بلفظ فرض رسول الله صلعم زکوة الفطر طهرة الصائم من اللغو والرفث وطعمة
للمساکین فمن اداها قبل الصلوة فهی زکوة مقبولة ومن اداها بعد الصلوة فهی صدقة من الصدقات
اخرجه ابو داود وابن ماجة والدارقطنی والحاکم وصححه دال برانست که بعد از نماز زکوة فطر نیست بلکه صدقه
از صدقات تطوع ست وکلام در زکوة فطر ست پس بعد از نماز مجزی نباشد ودر صحیحین از حدیث ابن عمر آمده
که ان رسول الله صلعم امر بزکوة الفطر ان تؤدی قبل خروج الناس الی الصلوة واما مقدارش پس در
صحیحین وغیرهما از حدیث ابن عمر آمده که فرض کرد رسول خدا صلعم زکوة فطر را از رمضان یک صاع از تمر یا یک صاع
از شعیر بر عبد وحر و ذکر وانثی وصغیر وکبیر از مسلمین ودر حدیث ابی سعید ست نزد بخاری ومسلم وغیرهما که می آوردیم
زکوة فطر صاعی از طعام یا صاعی از جو یا صاعی از تمر یا صاعی از اقط یا صاعی از زبیب وایجاب اخراجش بر منفق
عبد ظاهر ست واز مال صبی ومجنون ولی او برآرد وزوجه اگر مالدار ست خود ش از مال خویش بیرون آرد واگر زن
وکودک ودیوانه را مال نیست پس ظاهر عدم وجوب ست وقریب کبیر که قریب دیگر منفق اوست پس حجتی برای
ایجابش بران منفق نیست ودر سند حدیث امر رسول الله صلعم بصدقة الفطر عن الصغیر والکبیر
والحر والعبد ممن یمونون که نزد دارقطنی وبیهقی ست از روایت ابن عمر ونزد بیهقی ست از حدیث علی علیه
السلام مقال ست حجت بدان قائم نمیگردد ومقوی انچه در عبد ذکر کردیم حدیث ابی هریره ست مرفوعا لیس
علی المسلم فی عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر اخرجه مسلم ودر بخاری بدون استثنا آمده واوله
مذکوره مفید آنست که معتبر وجود قوت یوم حاضر ست هر که آنرا با زیادت یا بدوی فطره برآرد وهر که جز قوت
یکروز نیابد بروی فطره نیست چه اگر آنرا برآرد محتاج بنفقة آنروز شود ومصرف فطره گردد وچون وجوبش بر
غنی وفقیر معلوم شد پس تعریف غنا وفقر همانست که پیشتر گذشت وایجابش بر فقیر مستلزم آن نیست که قوت
یوم خود برآرد ودر شرح منتقی ذکر کرده که احادیث وارده در بودن فطره نصف صاع از حنطه بمجموع خود
منتهض ست از برای احتجاج وجماعتی از صحابه بدان رفته چنانکه ابن منذر وابن حجر باسانید صحیحه حکایتش کرده اند
ومتعین آنست که فطره از چیزی برآرد که رسول خدا صلعم نامش برده چنانکه ظاهر احادیث وارده بتعیین فطره
از اطعمه همین ست واگر مانعی از اخراج عین عارض شود قیمت قدر فطره مجزی باشد زیرا که تحمل از وی همین ست
وانچه در امکانش نیست بروی واجب نباشد ومصرف این فطره فقرا اند وولایت در صرف آن کسی راست
که فطره بروی ست ودلیلی دال برآنکه ولایتش بدست امام ست نیامده وعموم انما الصدقات للفقرا

[illegible] لازم آید که مصرف صدقهٔ تطوع هم همان اصناف هشتگانه باشد و ولایت دران
امام را بود ولا قائل بذالك [illegible] پس
[illegible]
از نماز ست مگر در بخاری از ابن عمر آمده که صحابه میدادند [illegible]
وآنکه اجماع سلف بر جواز تعجیل محکی ست محلش بر همین قدر تعجیل خوب ست واین مستفاد ست از حدیث من اداها
قبل الصلوة فهي صدقة مقبولة چه مراد قبلیت قریبست نه بعیده که منافی حدیث انها طهرة للصائم من
اللغو والرفث وطعمة للمساکین باشد وسقوطش از مکاتب ظاهر ست زیراکه وی متصف بوصف متوسط میان
عبد وآزاد ست نه حر خالص ست ونه عبد خالص ونص نیامده مگر در فطرهٔ عبد و وارد از آنحضرت صلعم تناول چیزی
پیش از برآمدن از برای نماز ست چون بجا آورد فعل مشروع کرد خواه افطار مقدم بر اخراج فطره باشد یا متاخر

كتاب الخمس

شریعت حقه وارد ست بعصمت اموال عباد وعدم حل چیزی ازان مگر بطیبت نفس عباد وخلاف آن از بابان
اکل مال مردم بباطل باشد ودر کتاب وسنت ثابت شده که حق تعالی صید بحر وبر را از برای بندگان خود حلال ساخت
پس هرچه را از دریا ودشت صید کنند حلال وداخل در املاک ایشان ست همچو سائر محللات وایجاب خمس دران
یا اقل واکثر ازان جز بدلیلی که صالح تخصیص ادلهٔ قاضیه بعصمت اموال باشد واز اصل معلوم بضرورت شرعیه نقل کند
پذیرا نشود وبلکه سبب این ایجاب جز توهم دخول صید زیر عموم کریمهٔ واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه
نیست واین توهم فاسد وتخیل مختل ست باآنکه نقل اجماع کرده اند که مراد باین آیه مال کفارست نزد ظفر مسلمین برآنها
آری در حدیث صحیحین وغیرهما مرفوعا آمده که در رکاز خمس ست ولکن در تفسیر رکاز اختلاف ست مالک وشافعی گویند
دفین جاهلیت ست وابوحنیفه وثوری گفته که معدن ست وشافعی تخصیص کاز بذهب وفضه کرده وجمهور گویند
مختص باین هردو نیست واین مختار ابن المنذر ست وچون این مبحث لغوی ست پس در تفسیرش رجوع بلغت بباید کرد
بنابرآنکه حقیقت شرعیه دران ثابت نشده در صحاح گفته الرکاز دفین الجاهلية كانه ركز في الارض ركزا
واین مقتضی آنست که رکاز خاص بدفین جاهلیت ست واما صاحب قاموس پس در رکاز چنین گفته هو ما ركزه
الله تعالى في المعادن اي احدثه كالركيزة ودفين اهل الجاهلية وقطع الذهب والفضة والمعادن

انتهی و ظاهرش آنست که آنچه او تعالی در کانها آفریده رکاز است اگرچه غیر ذهب و فضه بود و آنچه در کان
سیم از پاره های ذهب و فضه یافته شود رکاز باشد و صاحب نهایه گفته رکاز نزد اهل حجاز کنوز جاهلیت است
که مدفون باشد در زمین و نزد اهل عراق معادن است و لغت محتمل هر دو قول است زیرا که هر یکی ازین هر دو مرکوز
یعنی ثابت در زمین است بعده گفته والحدیث انما جاء فی التفسیر الاول وهو الکنز الجاهلی انتهی و تصریح است
بآنکه مورد حدیث در کنز جاهلی است و اهل لغت بران اتفاق کرده اند پس بر همان اقتصار می باید کرد زیرا که بالتقدیر
مدلول حدیث همین است و اعدای آن محتمل پس حمل حدیث بران نتوان کرد اگرچه مدخلی در اشتقاق داشته باشد و برین
تقدیر وجوب خمس جز در دفین جاهلیت نبود و مؤید [illegible] عن جده ان رسول
الله صلی الله علیه وسلم قال لرجل فی کنز وجده فی خربة [illegible] ان وجدته فی خربة جاهلیة او قریة غیر مسکونة
ففیه وفی الرکاز الخمس وان وجدته فی قریة مسکونة او طریق معروفة الخ و ازینجا شناخته باشی که وجهی
از برای ایجاب خمس در مستخرج از بحر چه جواهر و نحو آن و در مستخرج از معادن و نحو آن نیست بلکه وجوبش در کنز جاهلی
از کنوز جاهلیت است فقط و بر تقدیریکه رکاز متناول از زیادت بر دفین جاهلیت باشد و احتجاج بمحتمل تسلیم کنیم شامل
زیادت بر معدن زر و سیم نخواهد بود پس در مشک و عنبر و دُر و یاقوت و زمرد و صدف و نحل و حطب و حشیش و
عسل و نحو آن خمس واجب نباشد قسم دوم غنیمت در حرب است و این امر متفق علیه است چنانکه قرطبی حکایتش
کرده و گفته اتفاق کرده اند بر آنکه مراد بقوله تعالی انما غنمتم من شیء فان لله خمسه الآیة مال کفار است چون
اهل اسلام بدان ظافر گردند و غیر واحد از اهل علم حکایت این اجماع کرده اند و ادله کتاب و سنت دران اوضح
از هر واضح و اجلی از هر جلی است و اما حرب بغاة مسلمین پس ادله بعصمت اموال ایشان بنا بر تکلم بکلمه اسلام
و قیام بارکان آن وارد شده و اموال ایشان حلال نباشد مگر آنچه دلیلی ناقل ازین عصمت بران دلالت کرده باشد
پس هر که چنین دلیل صافی از شوب کدر بیابد فبها و نعمت و هر که ستوه آید و نیابد روی را باید که در جائی که او تعالی
انجا واقفش ساخته بایستد و دست و زبان و خامه خود را از کلام در آنچه نه از شان و مکان اوست و خدا بدی
اذنش نداده باز دارد و نیست فرق در میان مغنوم از کفار در [illegible] در جز آن و آز برای استثنا ماکول ضرورت
که دلیلی صالح اخراج آن از عموم غنائم بباید و آنکه آمده که صحابه باکل ما یکفی من الطعام و نحوه می پرداختند صالح
این تثنیا نیست بحتمل که بعد از قسمت باشد یا در نصیب شان از غنیمت محسوب گردیده و در حدیث جراب شحم مغنوم در
خیبر غیر نیست که ارشاد بسوی این احتمال میکند و هو ثابت فی الصحیح قسم سوم خراج و معامله و ماخوذ از اهل ذمه است

اما خراج و معامله پس ازین هر دو از ارض مفتوحه از کفار ست و دران خمس باشد بنا بر آنکه بغنیمت بدست
آمده و آنچه ازان بجنس خراج و معامله گیرند آن امر دیگرست و نه غنیمت زیرا که این زمین بعد از تخمیس یا
بر مسلمانان قسمت پذیرد و هر واحد از ایشان که حصه آن زمین بحصه خود در دست اهل زمین بخراجی که او راست
کنند یا معامله که قرارش دهند میسپرد و این مانند زمینیست که در ملکش بدر آمده چنانکه بشرا و میراث در ملکش
می درآید و هم او را میرسد که آن زمین حصه خود در دست اهل آن نگذارد بلکه دران چنانکه خواهد تصرف کند از بیع
و جز آن و اگر این زمین غنیمت قسمت نپذیرفته است و غانمین رضا دادند که حاصلش میان ایشان مشترک باشد پس درین صورت
بر ایشان خمس نیست زیرا که وجوب خمس در اهل ارض بود و ایشان را حاصل زمین است زمین و اما جزیه و سائر آنچه از سائر اهل
ذمه ستانند پس عدم خمس دران معلوم ست زیرا که وضع جزیه بر اهل ذمه در برابر تامین و عصمت دما و اموال ایشان ست و اینها از غنیمتی
که در حرب بتاراج آید نیست حاصل آنکه ایجاب خمس درین هر سه چیز بلا دلیل و رای غیر مستقیم ست و ازینجا شناخته باشی که خمس نیست مگر در غنیمت
از کفار و در رکاز و ما عدا ایش مجرد دعاوی ست که برهانی از معقول و منقول بران نبوده است

فصل

مصرف خمس همان ست که در آیه کریمه ذکرش بوده اول او تعالی و دران شش مذهب ست که در تفسیر فتح البیان
ایراد کرده ایم و احسن اقوال و اقرب آنها بسوی صواب آنست که سهم خدا موکول بنظر امام ست در امور یکه از شعائر
دین و مصالح مسلمین ست صرفش نماید دوم سهم رسول صلعم و آن بعد از جناب رسالت از برای امام مسلمین ست
بلا شک و شبهه بنا بر ورود ادله واله بر آنکه آنچه حق تعالی از برای رسول مقرر کرده آن از برای کسی ست که والی امور
مسلمین ست بعد از وی صلعم و لکن بر وی وضع آن در موضعش واجب ست و لهذا آنحضرت صلعم میفرماید ما لی
مما افاء الله علیکم الا الخمس و الخمس مردود علیکم و اگر امام موجود نباشد بکسی رسد که از مسلمانان صلاحیت
داشته باشد و در موضعش بنهد سوم اولی القربی و سلف را دران اختلاف ست بعض گفته اند مراد همه قریش اند
و نزد بعض بنو هاشم و بنو المطلب و نزد بعض خاص بنی هاشم و حق آنست که بنی المطلب را نصیبی از خمس هست چنانکه
در صحیح ثابت شده که آنحضرت صلعم ایشان را از خمس حصه داد و تعلیلش چنین فرمود که انما نحن و بنو المطلب شیء واحد
و میان اصابع شریف خود تشبیک فرمود و این دلیل ست بر آنکه ایشان را در سهم ذوی القربی نصیبی هست چنانکه
بنی هاشم راست و اما آنکه ذکر و انثی و غنی و فقیر دران برابر اند پس این امر مفوض بنظر امام عادل ست که عامل
بثابت در شریعت و موثرش بر غیر او باشد چهارم یتامی و نصیب ایشان از خمس منصوص کتاب عزیز ست پنجم
مساکین و ابن السبیل و او تعالی خود متولی قسمت ایشان در کتاب عزیز گردیده ما را نمیرسد که تقیید کلامش بمجرد

خیال محال بحث نمود گفتیم واز آنحضرت صلعم درین باب چیزی ثابت نشده که آنرا مقید و مخصص [illegible]
پس آنچه گفته اند که سهم یتامی وابن السبیل ومساکین در ذوی القربی صرف کرده شود بعید از حق و مخالف
قرآنیه ست همچنین دلیلی بر ترتیب نیست بلکه یتامی مهاجرین وانصار وابنا سبیل ایشان همگنان بهره
[illegible] اند و وجوب این خمس از عین مال مغنوم ست بنابر ظاهر قرآن که انما غنمتم من شیء فان لله خمسه
خمس از مغنوم واجب کرده واین حضرت بسوی عین اوست پس از غیر آن مجزی نباشد وگذشت که
در همه جا فرض ست و تحقیق محل مصرف آن راست نماید والامر اوضح من ان یحتاج الی تطویل فی کل باب
الابواب **فصل** خراج و معامله با کفار در ارض مغنوم [illegible] بر آن زمین خراج و معامله
مقتضی عود زمین در املاک ایشان نیست آنحضرت صلعم با اهل خیبر مصالحه کرد برآنکه شطر ثمار ارض برای ما باشد
وفرمود نقرکم علی ذلک ما شئنا واین در صحیحین وغیرهما ست وامام عادل را که ناظر در مصالح مسلمین ست میرسد
که آنچه دران مصلحت بیند درباره اراضی بکند مگر بر وجهی که عاملین فی الارض را مضر بود و وضع من قبل امام مانع
امام از زیادتی که مصلحت مقتضی آن باشد نیست بلکه او را رای ونظر اوست که مطابق مراد الهی باشد پس چون
ببیند که مصلحت در نزع ارض از ایدی آنهاست نزع کند وچون بیند که اقتضای نظر در وضع آن بدست قوم
دیگرست همچنان کند واین قول که بر وضع سلف نیفزاید بی وجه است جز مجرد ایجاب تقلید آخر با ول واهمال نظر
در مصالح ومفاسد یکه باختلاف زمان ومکان واشخاص متختلف می گردد دلیلی بران نیست واین درباره ارض
منتزعه از ایدی کفار بجهادیست که حق تعالی بر مسلمانان وجیش کرده واما زمینی که از دست بغاة کشیده
وبرآورده شده پس حکمش نه حکم این زمین ست بلکه آنرا همچو ارض مغنومه از کفار داشتن از باب تشهی وحکم بهوی
وتلاعب بدین ست نه از وادی شرع مبین وتکفیر تاویل فاقره از فواقر اسلام ست که هیچ اصل بر نمیگردد ومبنی
بر کدام عقل ونقل نیست ولا یغتر بمثلها الا جاهل او متعصب کلاهما لا یستحق الکلام معه وبالجمله
ارض بغاة را در حکم ارض مغنوم از کفار داشتن کار مقصرین مروجین شبه مرخصین اموال معصومه ست وتصرف را
کردن در ارض مغنومه فی الجهاد بفروختن آن بدست کفار یا غیر ایشان یا تقسیم نمودنش بر مسلمانان غانمین جائز
وهمچنین اگر اقتضای نظر تخریب دور وتغییر رسوم اموال وقطع اشجار وتطویر انهار باشد بکند چه بسیارست که
غلبه کفار برانها و نزعش از ایدی مسلمین غالب بر ظن میگردد چنانکه بسیار اتفاق می افتد که گاه غلبه کفار را باشد
وگاه مسلمین را وهمچنین تخصیص بعض غانمین نه بعض دیگر نزد مصلحت رواست آنحضرت صلعم مهاجرین را خاص کرد

[illegible] اموالی که بیان کردگان می‌فروشند [illegible] زمین پخته نگردد خراج از ان
[illegible] گرفت زیرا که حصول آن از مالک غله بخوف عاجله ست [illegible] گرفتن محصولش ظلم بر عمال ارض باشند مگر آنکه
[illegible] در میان [illegible] وقت حصول غله [illegible] زمین [illegible] کند
آنکه غله پخته شود [illegible] در این صورت این معامله [illegible] زمین میگیرد و کشتکاران [illegible] خراج
باختیار کرده بعد بیان رضا داده اند و رشا امر که بر وضع خراج آمده ظلم ست و تهمت و خوف کشتکار ساقط می‌شود
زیرا که زمین باقی ست و وضع خراج بر آن زمین بود نه بر اشخاص و همچنین ساقط می‌شود بفروختن بدست مسلم و باسلام
آوردن کسی که این زمین بدست اوست آری گرفتن خراج از زمین غیر مزروع ظلم ست امام و مسلمین را اخذ آن حلال نیست و
حکم معامله حکم خراج ست زیرا که معامله بر حصه از غله باشد و چون غله نخست و باقی برباد رفت امام و غیر او را از
مسلمانان جائز نیست که از آنها چیزی بگیرند مگر بقدری که از حاصل سالم مانده و گذشت که در خراج و معامله خمس ست
و آنچه از اهل ذمه بستانند جزیه باشد که بدست خویش بخواری بدهند چنانچه معاذ را امر فرمود که از هر حالم یک دینار
بستانند و این نزد احمد و اهل سنن ست و حاکم تصحیحش کرده و در ان میان غنی و فقیر و متوسط فرق نکرده و امام را میرسد
که اگر مصلحت در زیادت بیند بیفزاید یا کم کند مگر بدون ستم چنانچه در بخاری ست که ابن ابی نجیح مجاهد را گفت
حال اهل شام چیست که بر ایشان چهار دینار ست و بر اهل یمن یک دینار گفت این زیادت بنا بر یسار اهل شام ست
و لفظ حالم مفید آنست که از غیر حالم نستانند و از اموال اهل ذمه جز گرفتن جزیه نیامده و آنچه از بعض صحابه واقع
شده حجت بدان غیر قائم ست لاسیما در مثل اموال معاهدین که درباره شان در سنت مطهره آمده که ظالم ایشان
را [illegible] شود بالجمله قول باخذ چیزی از اموال اهل ذمه علاوه جزیه مقرره دلیلی از کتاب و سنت و اجماع و قیاس
ندارد بلکه بنایش بر غیر اساس از مجرد رای بحت ست و مصالحه نبویه با اهل بحرین که مجوس بودند چنانکه در صحیحین ثابت
شده و مصالحه با اکیدر دومه و با اهل نجران همه از باب جزیه بود که بر مقداری از ان با ایشان مصالحه فرموده و در ان
جز جزیه اخذ مال دیگر مروی نشده و این دلیل ست بر آنکه امام را مصالحه بر جزیه میرسد و آنچه از تجار اهل حرب میگیرند
این هم جزیه ست زیرا که در مقابله تامین شان در بلاد مسلمین و حقن دمای شان گرفته شده و جز جزیه چیز دیگر نیست و امام
را میرسد که تاجران اهل حرب را اذن دخول در بلاد مسلمین از برای تجارت ارزانی دارد اگر بیند که در ان مصلحت ست
و اما آنکه از ایشان آنقدر بگیرد که ایشان از تجار ما می‌ستانند و اگر نمی‌ستانند فلا پس این نیز مفوض به نظر ائمه ست
چه در گرفتن از ایشان با آنکه از تجار مسلمین نمیگیرند مؤدی بانزال ضرر بر تجار اسلام ست حاصل آنکه بر امام تبصر

عادل که عارف بموارد و مصادر شریعت حقه ست مصلحت از مفسده متحقق نمی ماند فله نظرة المطابق للصواب
العائد علی المسلمین بجلب المصالح و دفع المفاسد و ساقط نمی شود این جزیه بموت و فوت مگر بسقطه
و مسلمانان وفا با مان کرده اند پس مستحق چیزی باشند که در مقابله اش بر ایشان مقرر کرده بودند لا شك فی
ذلك آری اگر مسلمان گردند همه ساقط شود زیرا که این ماخوذ بنا بر کفر شان بود و چون اسلام آوردند موجب
اخذ نماند و الاسلام یجب ما قبله و ولایت این همه اموال بدست امام ست زیرا که در عصر نبوت بدست رسول
خدا صلعم بود و بعد از ان بدست خلفاء راشدین و این مفید آنست که امرش بسوی ائمه ست و اخذ آن نزد
عدم امام امر واضح ست زیرا که گرفتنش واجب شرعی ست و بر مسلمانان صرف آن در مصارف وی واجب
پس اگر امام نباشد امرش بدست کسی باشد که نهضت از برای قیام با مور مسلمین دارد کائنا من کان

فصل

هر زمین که اهل آن مسلمان شدند طوعا یا مسلمانی آنرا زنده کرد آن زمین عشری ست و این بین الوضوح ست
زیرا که اراضی اهل اسلام معصوم بعصمت اسلام ست در وی جز زکوة واجبه الٰهی چیزی دیگر واجب نیست
و هر که زعم کند که بصفت دیگر جز این صفت گردیده وی مخالف چیزی ست که از ضرورت دینیه معلوم شده و خالی
از دو حال نیست یا جاهل ست نمیداند که چه میگوید یا متلاعب بدین ست بنا بر اغراض نفسانیه و مقاصد دنیویه
شوکانی درین مقام فرماید که احق ارض خدا باجراء احکام اسلامیه ارض یمن ست لقوله صلعم الایمان یمان و بصحت سنده
که اسلام ایشان طوعا بغیر قتال بود نزد بلوغ بعثت نبویه بایشان فهم احق العالم بما ذکرناه و ارضهم
احق الارض بذلك و اما انچه از دعاوی فاسده و شبه داحضه از تکفیر بعض طوائف اسلام مر بعض دیگر را متجدد
شده پس راجع بدلیلی از عقل و نقل نیست بلکه مجرد شهوة شیطانیه ست که عصبیت جاهلیت اثارتش کرده فایاك
ان تغتر بشیء منها فانها حدیث خرافة انتهی و آنحضرت صلعم خراج را جزیه نام کرده چنانکه در حدیث مرفوع ست
نزد ابی داود از ابی الدرداء من اخذ ارضا بجزیتها فقد استقال هجرته و این وعید وارد ست در حق
کسی که مستاجر زمین خراج گشته و آن مسلم ست پس چه قسم مسلم را حکم بر مسلمین میکند که ارض ایشان خراجی ست و ایشان
تسلیم آن خراج که نامش رسول خدا صلعم جزیه کرده میتوانند رسید و هل یجتری علی ما دون هذا من یؤمن
بالله والیوم الاخر و ابو داود از حدیث حرب بن عبید الله اخراج کرده که انما الخراج علی الیهود والنصاری
ولیس علی المسلم خراج وللترمذی من حدیث ابن عباس مرفوعا لیس علی مسلم جزیة ای خراج و رواه
ابو داود ایضا و در استیجار ذمی از برای ارض عشری اختلاف ست هر که ذمی را از تملک ارض اسلامیه منع

میکنند وی استیجار را ہم منع می نماید و میگوید کہ تقریر اہل ذمہ بران نباید و ہر کہ مانع نیست نزد وی استیجار آن مکروہ نباشد و مصارف ما افاء اللہ علی رسولہ من اھل القری ہمانست کہ در کریمہ مذکورست و قصر آن بر امام مخالف کتاب آلہی ست ۞

کتاب الصیام

صوم را انواع ست آنرا جملہ یکی ماہ رمضان ست صوم و افطارش بر مکلف بر رویت ہلال و غروب مہر واجب واین معلوم ست بضرورت دینیہ و اجماع مسلمین و احادیث صحیحہ بدان تصریح کردہ ہمچو حدیث صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلاثین یوما ومثل حدیث اذا رایتم الھلال فصوموا واذا رایتموہ فافطروا فان غم علیکم فصوموا ثلاثین یوما واحادیث درین باب بسیارست و دال ست بر اعتبار دو عدل حدیث فان شھد شاھدان مسلمان فصوموا وافطروا واین نزد احمد و نسائی ست باسناد لا باس بہ و حارث بن حاطب امیر مکہ گفتہ عھد الینا رسول اللہ صلعم ان ننسك للرویۃ فان لم نرہ وشھد شاھدا عدل نسکنا بشھادتھما اخرجہ ابوداود والدارقطنی و رجالش رجال صحیح اند مگر حسین جدلی کہ صدوق ست و ربعی بن حراش از مردی از اصحاب رسول خدا صلعم روایت کردہ کہ اختلاف کردند مردم در آخر روز از رمضان پس آمدند دو اعرابی و گواہی دادند بخدا نزد آنحضرت صلعم کہ آنہا دیدند ہلال را دیروز وقت عشیہ پس امر کرد رسول خدا صلعم مردم را بافطار رواہ ابوداود و رجالش رجال صحیح اند و در حدیث ابوعمیر بن انس آمدہ کہ رکبی آمد و شہادت داد کہ دیروز ہلال را دیدہ اند پس امر بافطار کرد و بآنکہ صبح بمصلی بروند واین نزد احمد و اہل سنن ست و ابن منذر و ابن السکن و ابن حزم تصحیحش کردہ اند و در اکتفا بشہادت واحد ہم ادلہ آمدہ از انجملہ حدیث ابن عمرست بلفظ ترآای الناس الھلال فاخبرت رسول اللہ صلعم انی رأیتہ فصام وامر الناس بصیامہ واین نزد ابوداود و دارمی و دارقطنی و ابن حبان و حاکم ست و صححاہ وصححہ ایضا البیہقی دیگر حدیث ابن عباس ست نزد اہل سنن و ابن حبان و دارقطنی و بیہقی و حاکم بلفظ جاء اعرابی الی النبی صلعم فقال انی رایت الھلال یعنی رمضان فقال اتشھد ان لا الہ الا اللہ قال نعم قال اتشھد ان محمدا رسول اللہ قال نعم قال یا بلال اذن فی الناس فلیصوموا غدا و مخفی مباد کہ انچہ دال بر اعتبار دو شاہد ست دال بر عدم عمل بشاہد واحد بمفہوم عدد ست وانچہ دال بر صحت شہادت واحد و عمل بران ست دال بمنطوق ست و دلالت

منطوق ابیح از دلالت مفهوم باشد وعمل بخبر واحد واجب ست لاجرم جمع [illegible]
باشد وچون وارد در دین شریعت مطهره صوم برویت یا اکمال عدت ست و شارع بقول خود فان غم
فاکملوا عدة شعبان ثلثین یوما زیادت ایضاح وبیانش نموده پس احادیث نهی از صوم یوم
یوم شک ست تکلیف که نهی از تقدم رمضان بیکروز و دو روز در صحیحین و غیرهما بدان منضم گردد واگر این
از صوم یوم الشک پس کلام واضح عرب را نمی فهمیم تا بغامضش چه رسد باز حدیث عمار بلفظ من صام
الیوم الذی یشک فیه فقد عصی ابا القاسم صلعم نص است و این را اهل سنن اخراج و ترمذی تصحیح و بخاری تعلیق و ابن
و ابن حبان تصحیح کرده اند و ابن عبد البر گفته هو مسند عندهم لا یختلفون فیه و چون ظاهر شود که
روز از رمضان ست باقی یوم امساک کند اگر خورده ست زیرا که در حدیث [illegible]
که آنحضرت صلعم مردی را از اسلم امر کرد که اذان کند روز عاشورا با آنکه هر که خورده ست امساک کند و هر که
نخورده روزه گیرد و این در صحیحین و غیرهماست و روزهٔ عاشورا در ان وقت واجب بود و نیز درین حدیث
دلالت ست بر آنکه نیت روزه در روز صحیح ست و هر که تبییت را واجب میگوید دلیلش حدیث ابن عمر ست نزد
احمد و اهل سنن مرفوعا من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام له و این را ابن خزیمه و ابن حبان و حاکم تصحیح
کرده اند و در ان علتی قادح نیست مگر اختلاف در رفع و وقف و رفع زیادت ست و این ائمهٔ ثلثه تصحیح رفعش
نموده اند ولکن این حدیث عام ست و لفظ فلا صیام دال بر عدم صحت صوم غیر مبیت نیت ست پس حدیث
یوم عاشورا در بارهٔ کسی معمول به باشد که او را بودن این روز از رمضان منکشف نشده مگر در نهار و میان هر دو
حدیث معارضه نبود و ازینجا متضح شد که وجهی از برای تخصیص قضا و نذر مطلق و کفارات بوجوب تبییت نیت
بلکه واجب در هر صوم تبییت ست مگر در صورت مذکوره و در صوم تطوع زیرا که وارد شده که آنحضرت صلعم بر اهل
خود می در آمد و می پرسید که غذا هست اگر نیافت میفرمود من روزه دارم با آنکه محتمل ست که نیت از شب
کرده باشد و سوال از غذا بنا بر آن بود که متطوع بود و متطوع امیر نفس خود ست و وقت صوم از غلس تا غروب
آفتاب ست و حجامت در ان مکروه ست اگر بضعف انجامد ورنه در ان رخصت ست و باین تقریر جمع میان
احادیث دست بهم میدهد بخاری از ثابت بنانی آورده که وی انس را گفت اکنتم تکرهون الحجامة للصائم
علی عهد رسول الله صلعم فقال لا الا من اجل الضعف و دار قطنی باسنادی که رجالش ثقات اند روایت
کرده که رخص النبی صلعم فی الحجامة للصائم و در صحیح آمده انه صلعم احتجم وهو صائم و وصل صوم

خواهر سعید را و صحیحین وغیرهما از ان نهی آمده و نهی حقیقت ست در تحریم و مواصلت آنحضرت صلعم منافی این نهی نباشد زیرا که علتش بیان فرموده وگفته ولست کهیئتکم انی یطعمنی ربی ویسقینی ؎

لها احادیث من ذکراک تشغلها — عن الشراب وتلهیها عن الزاد

لها بوجهک نور تستضیء به — ومن حدیثک فی اعقابها حادی

اذا اشتکت من کلال السیر واعدها — روح القدوم فتحیی عند میعاد

واین مقتضی آنست که جواز خاص ست بوی صلعم بنابر علت مذکوره واگر بر غیر او محرم نمی بود مواصلت نزد عدم انتهاء شان نمیکرد و نمیفرمود لو مد لنا الشهر لواصلت وصالا یدع به المتعمقون تعمقهم و وطی مفسد صوم ست و در مثل آن خلافی معروف نیست و در صحیحین وغیرهما ثابت شده که مجامع را در رمضان امر بکفاره فرمود و در لفظ ابو داود و ابن ماجه آمده که قال له صم یوما مکانه واین زیادت بچهار طریق مروی شده و بعضش مقوی بعض ست و دال ست بر تحریم وطی از برای صائم صوم واجب بمفهوم قوله تعالی احل لکم لیلة الصیام الرفث الی نسائکم و وقوع امناء اگر از سبب صائم باشد صوم باطل گردد و اگر ابتداء بشهوت یا بدیدن بسوی آنچه نظر بدان جائز نیست و صائم نمیداند که ازین امر تسبب امناء میشود صومش باطل نگردد و ما هو باعظم من اکل ناسیا و همچنین جماع بنسیان مبطل صوم نیست بلکه ایرش ایر مرزوق ست از جانب رازق و او احکم آکل و شارب ناسی ست ولا فرق بین مفطر و مفطر و کذلک هر که ماکول یا مشروب از فم داخل جوف نماید روزه اش تباه گردد اگر احتراز از ان بدست او بود و این معلوم ست بضرورت دینیه بلا فرق میان مفطر و مفطر و میان ماکول و مشروب معتاد و اگر بدون اختیار او ست خود وجهی از برای بطلان نیست زیرا که در صحیحین وغیرهما از حدیث ابی هریرة آمده که فرمود رسول خدا صلعم من نسی فهو صائم فاکل وشرب فلیتم صومه فانما الله تعالی اطعمه وسقاه و در لفظی از دارقطنی درین حدیث باسناد صحیح آمده فانما هو رزق ساقه الله تعالی ولا قضاء علیه و در لفظی از ابن خزیمه و ابن حبان و حاکم وارد شده من افطر یوما من رمضان ناسیا فلا قضاء علیه ولا کفارة ابن حجر گفته و هو صحیح و دارقطنی از حدیث ابی سعید مرفوعا آورده من اکل فی شهر رمضان ناسیا فلا قضاء علیه ابن حجر گوید اسناده وان کان ضعیفا لکنه صالح المتابعة فاقل درجات الحدیث بهذه الزیادة ان یکون حسنا فیصلح للاحتجاج به انتهی و باین رفته اند جمهور و هو الحق و هر که مقابله این سنت برای فاسد کرده رایش بروی مردود و در وجهش مضروب باشد و اکثر مصنفین تمسک

بمقالات اصولیه مبنی بر رائی میکنند و رجوع ایشان بسوی رائی بر وجهی می باشد که بدان آگاهی نیست
نمیشود و لهذا شوکانی کتاب ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول تالیف کرده و راقم این حروف کتاب
حصول المامول من علم الاصول از آن تلخیص نموده **فصل** مسافر را در صوم رخصت ست و مریض را و کتاب حق سبحانه
من کان مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر و در احادیث صحیحین و غیرهما از آنحضرت صلعم ثابت شده که
در سفر هم روزه گرفت و هم افطار کرد و حمزه اسلمی را فرمود ان شئت فصم و ان شئت فافطر و این در
بخاری و مسلم و غیرهما ست و آنکه لیس من البر الصیام فی السفر فرموده در حق کسی فرموده که بروی سایه
کرده بودند پس هر که در صوم هیچ ضرر رسد صوم او را اذیت نباشد و کیف که او تعالی رخصتش در افطار فرموده
و در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عباس آمده که برآمد آنحضرت صلعم از مدینه و با او ده هزار کس بودند هم خود صائم
بود و هم آنکسان روزه داشتند چون بکدید رسید خودش افطار کرد و آنها نیز بکشادند و هم در صحیحین ست از حدیث
انس که ما سفر میکردیم همراه رسول خدا صلعم پس عیب نکرد صائم بر مفطر و نه مفطر بر صائم و درین باب حدیثهای
بسیارست و هر که مکره شد بر افطار و قادر بر دفع نیست و فعل او را باقی نمانده پس حکم بافطار بران بیچاره
بی کار بی وجه ست بلکه صومش باقی ست و بروی قضا نیست و مکره باین حد اولی از ناسی ست با آنکه در حق
او بعدم افطار قائل شوند آری اگر در وی قدرتی بر دفع باقی ست تا آنکه افطار نکند پس این دفع و عدم افطار
بروی واجب ست چه اکراه بر افطار منکرست و انکارش واجب همچنین اگر یکی از وقوع ضرر در بدن یا
در مال بر عدم افطار بترسد او را افطار جائز باشد و ظاهر عدم بطلان صوم اوست باین افطار و آنحضرت صلعم
فرموده رفع عن امتی الخطا والنسیان وما استکرهوا علیه و این حدیث را طرق ست که بعضش مقوی
بعض ست و این وقتی ست که ضرر از جهت غیر باشد و اگر از طرف نفس خودش هست بنا بر عدم قدرتش بر
صوم و حدوث ضرر اگر روزه گیرد پس او را افطار جائز باشد زیرا که باینمعنی در حکم مریض گشته و بروے
قضاست کما قال سبحانه وتعالی من کان مریضا او علی سفر فعدة من ایام اخر و وجوب افطار بخشیت
تلف معلوم ست از قواعد شریعت چه کلیات و چه جزئیاتش کقوله تعالی ولا تقتلوا انفسکم و اتقوا الله ما استطعتم
و اذا امرتکم بامر فاتوا منه ما استطعتم و حفظ نفس واجب ست و او تعالی ما را استعبد بچیزی که از ان
خوف تلف نفس باشد نکرده و در افطار در سفر که مظنه مشقت بیش نیست رخصت داده پس بخشیت تلف
و ضرر چه قسم جائز نباشد و افطار بنا بر ضرر غیر مجوز ضیع و همچنین رواست حدیث انس بن مالک که نزد

احمد و اهل سنن ست بلفظ ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلوة وعن الحبلى والمرضع الصوم
دلیل ست بران ترمذی گفته این حدیث حسن ست والعمل على هذا عند اهل العلم وگفته ابن مالک را
جز این حدیث واحد حدیثی دیگر از آنحضرت صلعم شناخته نشد و ابن ابی حاتم در علل گفته پدر را ازین حدیث پرسیدم
گفت مختلف فیه ست وصحیح آنست که از انس بن مالک قشیری ست انتهی و سمی بالنسبی تمییز کرده اند این یکی از آنها ست
وجمهور بعد اول علیه ایحدیث رفته اند و از بعض اهل علم نقل اجماع بر عدم جواز صوم حامل و مرضع نزد خوف بر
جنین یا رضیع آمده وحائض ونفساء روزه قضا کنند و این امر متفق علیه اهل اسلام ست و در عصر نبوت و ما بعدش
تا این غایت بران عمل رفته و از احدی از مسلمین خلافش بگوش نرسیده جز خوارج که کلاب نار اند و لهذا عائشه
صدیقه زنی را که ما بال الحائض تقضی الصیام ولا تقضی الصلوة گفته احرورية انت فرموده چه صحابه
خوارج را حروریه می نامیدند بنا بر آنکه اصل ایشان از موضع حرورا بود فالعجب ممن یمیل الی هذه المقالة
الباطلة متمسکا بالشبهة الداحضة ویخالف اهل الاسلام اجمع اکتع ویختار ما یذهب الیه
الخوارج کلاب النار و زائل العذر را حکم صحیح ست بنا بر حرمت شهر امساک بقیه یوم کند وگذشت که بر ناسی قضا
نیست و بر مفطر بعذر مرض یا سفر قضا ست کتاب عزیز بران دلالت دارد و بر وجوب قضا بر حائض و نفساء
سنت مطهره و اجماع دال ست و مجامع را در رمضان آنحضرت صلعم صم یوما مکانه فرموده و ظاهر آنست
که وی عامد بود زیرا که هلکت و اهلکت گفته و حدیث صالح احتجاج ست و این همه پیشتر گذشته و در مرسل سعید
بن مسیب آمده که مردی آمد و گفت ای رسول خدا افطار کردم روزی را از رمضان فرمود صدقه ده و استغفار
کن و روزه گیر بجای آن و موید وجوب قضا ست حدیث صحیح فدین الله احق ان یقضی و حدیث من افطر
یوما من رمضان من غیر رخصة لم یجزه صیام الدهر که نزد اهل سنن وغیرهم آمده منافی وجوب قضا بر عامد
نیست زیرا که مراد بدان تعظیم حرمت شهر و تغلیظ معصیت افطار ست که وی کاری کرده که تلافیش ممکن نیست
و ظاهر آنست که خویش قضا کند و اگر مرد و قضا نکرد پس در صحیح آمده من مات و علیه صوم صام عنه ولیه
و اما آنکه قضا در غیر واجب الصوم و غیر واجب الافطار چو عیدین و ایام تشریق و ایام حیض و نفاس ست پس امر
واضح ست و ادله داله بر منع از صوم درین ایام ثابت ست بثبوتی که غیر مخفی ست و تعویل بر شبه داحضه داب
اهل انصاف نباشد بلکه شیوه متعصب و متعسف پیشگان ست و ولاء در قضا بی دلیل ست بلکه متفرقا و مجتمعا بعد
ایام افطار روا ست چه هر روز عبادتی مستقل بنیت و امساک در وقت معین از فجر تا غروب ست و قائل

بوجوب تتابع موجب صفت زائده ست برای دلیل بیارد باآنکه ادله که بدان قیام حجت میتواند شد در وجوب
این تتابع نیامده بلکه ادله وارده در عدم وجوبش انهض از ادله موجبین اوست اگرچه همه درخور حجت نیست آری
هرکه ایام قضا را متتابع آورد وی در تخلص از آنچه بروی بود شتابی کرد و مسارعت بامتثال امر نمود پس باین حیثیت
میتوان گفت که تتابع مندوب ست و در آیه با ایقاع قضا در همان سال یا ایجاب کفاره بر تراخی تا سال دیگر
نیست و اما هرکه افطار بعذر مایوس کرد از قضا، ما افطر نا امید شد پس در صحیحین وغیرهما از حدیث سلمه بن
اکوع آمده که چون آیه وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین فرود آمد هرکه اراده افطار میکرد فدیه
میداد تا آنکه آیه مابعدش آمد و آنرا منسوخ نمود و ابوداود از معاذ نحو آن روایت کرده و فیه ثم انزل
الله تعالی فمن شهد منکم الشهر فلیصمه پس صیام را بر مقیم صحیح ثابت کرد و مسافر و مریض را رخصت داد
و کلان سال را که مستطیع صیام نیست اطعام ثابت ست ازینجا ثابت شد که آیه بنا بر تخییر میان صوم و فدیه بود
برای همه کسان باز منسوخ شد و شیخ کبیر را که روزه گرفتن نمیتواند رخصت باقی ماند و بروی فدیه واجب باشد
و حدیث ابن عباس که این آیه منسوخ نیست بلکه شیخ کبیر و زن کبیره راست که صوم نتوانند و بجای هر روز مسکینی
را بخورانند مخالف حدیث مذکور نیست زیرا که این فدیه از برای پیرمرد و پیرزال نشان داده و قولش که منسوخ
نیست غیر صحیح ست چه حق تعالی یطوقونه گفته نه لا یطیقونه و دارقطنی و حاکم از وی رضی الله عنه روایت کرده
که رخص للشیخ الکبیر ان یفطر ویطعم کل یوم مسکینا پس قول کسی که از برای کبیر غیر قادر بر صوم فدیه نمیگوید
بی وجه ست و اگر همزه اطاقت در آیه از برای سلب که از خواص باب افعال ست از کتب لغت ثابت شود تکلف
برخیزد و تقلیل در فدیه نیز نیست [illegible] سببش هنوز یافته نشد و همچنین ایضا بدان واجب ست بنا بر لزوم
این صوم و دین الله احق ان یقضی و کفاره [illegible] صالح ست از هر حیث که باشد عوض هر روز و ظاهر
اول آنست [illegible] ست و [illegible] چنانکه حدیث فصومی عن امک که در صحیحین وغیرهما
در قصه زنی از ابن عباس [illegible] دلالت [illegible] و مذهب جمهور عدم وجوب صوم بر ولی است و بعض
گفته [illegible] صحیح [illegible] و حدیث ابن عمر من مات وعلیه صوم فلیطعم
عنه [illegible] وقف ست محمول باشد بر آنکه میت
و [illegible] برای خود این امر را اختیار کرده و وجوبش از ولی بر نجات
و [illegible] که [illegible] این نیز محو [illegible] ندارد و تعلیق نذر

بواجب الصوم والافطار از وادی نذر معصیت خداست چنانکه نذر بصوم عیدین یا ایام تشریق یا رمضان کند پس واجب دران کفاره ست نه ادا واگر نذر در غیر آن کرد چنانکه گفت که در روز قدوم غائب خویش روزه نهم واتفاقا وی در یومی از ایام مذکوره آمد پس اداء ش ساقط گردد وچون ساقط شد قضا هم واجب نگردد مگر بدلیل ودلیل نیست وچون تفریق قضاء رمضان جائز ست تفریق قضاء صیام نذر بالاولی جائز باشد مگر آنکه ولاء را شرط کرده که درینصورت بنا بر نیت مؤثره لازم بود ومعهذا اگر بتفریق گیرد نذر یکه کرده بود بجا نیاورده باید که استیناف کند ودر تسویغ آن نزد وجود عذر خود شکی نیست پس همراه آن وجوب استیناف نبود +

باب در بیان اعتکاف

شرطش نیست نه صوم وهر که مدعی شرطیتش شود بروی دلیل ست زیرا که مثبت شرط متنازع فیه ست وهر که قائل بشرطیت صوم نیست او را وقوف در مواقف منع وقیام در مقام عدم تسلیم کافی ست ودر اشتراطش چیزی از آنحضرت صلعم ثابت نشده وهر چه را مرفوع گفته اند در فعش بصحت نرسیده وانچه موقوف بر بعض صحابه ست دران حجت نیست وغیر قائل بشرطیت اگر تبرع بدلیل کند او را میرسد که بگوید آنحضرت صلعم در غیر رمضان اعتکاف کرده چنانکه در صحیحین وغیرهماست ودر بخاری ومسلم از عمر بن خطاب آمده که وی گفت ای رسول خدا من نذر کرده ام در جاهلیت که شبی در مسجد حرام اعتکاف کنم فرمود اوف بنذرک ودر مسلم بجای لیلة یوما آمده لکن انچه در صحیحین ست راجح باشد از انچه در احدهماست وبوجه صحیح که بدان عمل میتوان کرد صائم بودن آنحضرت صلعم در اعتکاف شوال وارد نشده ونه امر عمر بصوم بصحت رسیده وحدیث لا اعتکاف الا بصوم موقوف بر عایشه ست چنانکه ابن کثیر در ارشاد تحقیق کرده واز ابن عباس نزد حاکم هر دو قول آمده وتعارض روایت شده ولا حجة فی قوله وچون مفهوم اعتکاف شرعی لبث در مسجد ست پس این ماهیت جز بمسجد یافته نشود ودر نه در دور واسواق وصحرا صحیح باشد ولازم باطل ست باجماع پس ملزوم مثل آن باشد ومعلم شرائع صلعم که مشروعیت اعتکاف آورده هیچگاه جز در مسجد اعتکاف نکرد وبرای امت تشریعش جز در مساجد نفرمود وانیقا. در ینجا کفایت میکند وهر که زاعم باشد که ماهیت اعتکاف در غیر مسجد هم یافته میشود بروی دلیل ست ودرینصورت حاجت استدلال واحتجاج

بقوله تعالی وانتم عاکفون فی المساجد وحدیث لا اعتکاف الا فی مسجد جماعة نیست [illegible]
اعتکاف انچه صالح تمسک باشد از شارع نیامده ولبث در مسجد وبقاء اندران هر یک روز و بعض آن [illegible]
ساعت صادق می آید پس چون با این لبث نیت اعتکاف همراه باشد صحیح بود و حدیث من اعتکف فواق
ناقة فکانما اعتق نسمة من ولد اسمعیل بروجهی که صالح استدلال میتواند شد ثابت نشده [illegible]
هذا حدیث غریب لا اعرفه بعد البحث الشدید عنه آری ترک وطی در اعتکاف ثابت ست بنص
کتاب عزیز ولا تباشروهن وانتم عاکفون فی المساجد واجماع امت هم بران دلالت دارد و چون عدم
ترک که فعل وطی ست موثر در عدم اعتکاف ست باین حیثیت میتوان گفت که ترکش اندران شرط ست واما
اگر مباشرت باشد مفسد خواهد بود والا فلا و زوج و سید را میرسد که زن وکنیز را [illegible]
صحت دلیل دال بر وجوب طاعت زوج و سید عموما و خصوصا و این اعتکاف بر زن وکنیز واجب نیست تا میتوان گفت
که زوج و سید را منعش از واجب نمیرسد بلکه این هر دو اختیاری الدخول اند در اعتکاف و مخاطب اند باینکه هم ترک
ازین ست و همچنین جائز نیست خروج از مسجد مگر از برای حاجت انسان نه از برای دیگر قرب چنانکه در صحیحین حدیث
عایشه ثابت شده که ان النبی صلعم کان لا یدخل البیت الا لحاجة الانسان اذا کان معتکفا و موید
اوست حدیث دیگرش نزد ابوداود بلفظ کان صلعم یمر بالمریض وهو معتکف فیمر کما هو ولا یعرج یسأل
عنه ابن حجر گفته صحیح آنست که این خود قول عایشه بود یعنی مرفوع نیست حاصل آنکه خروج از برای حاجت
انسانی و ما لا بد منه جائز ست چنانکه آنحضرت صلعم با صفیه بر آمد و این در صحیحین ست بلفظ فقمت لا نقلب فقام
معی لیقلبنی وکان مسکنها فی دار اسامة بن زید و این خروج نه مختص بوقت خاص ست بلکه در شب و روز
و اول و آخر و وسط روز بنا بر حاجت بر آمدن یکسان ست و چون بر آید فی الفور بر گردد زیراکه تراخی خارج
از قدر حاجت مسوغه بلا وجه ست ولکن قول ببطلان اعتکاف بتراخی باطل ست زیراکه در وقت یسیر هم صحیح ست
و چون بمسجد باز گشت حکم اعتکاف عود کرد و خروج حائض از مسجد بنا بر ادله داله بر منعش در مسجد باشد و مستحاضه را
در غیر وقت حیض حکم غیر حائض ست و در بخاری از حدیث عایشه اعتکاف بعض زنان مستحاضه نبوی صلعم همراه جناب
نبوت ثابت گشته و ملازمت معتکف از برای ذکر مندوب ست چه وی نفس خود را از برای عبادت در مساجد
فارغ ساخته پس اگر ذکر نکند و مشتغل بقربت و طاعت از نماز و تلاوت و تفکر و اعتبار نشود چه کار کند و گویا
این وقت باین حیثیت اخص از سائر اوقات گردیده اگرچه این کارها در همه اوقات مندوب ست

فصل

افضل صیام صوم داود علیه السلام ست که یک روز روزه گیرد و روز دیگر افطار کند و از صوم دهر نهی آمده
و حدیث من رغب عن سنتی فلیس منی دال بر آنست که صیام دهر از وادی رغوب از هدی نبوی ست و فاعلش
مستحق وعیدی ست که برین حدیث مترتب گشته و یکی که ابا بصوم دهر خود کرد فرمود من امرك ان تعذب
نفسك و این نزد ابو داود و ابن ماجه مرفوعا [illegible] شش روز شوال آمده
کان صیامهن کصیام الدهر منافی احادیث صحیحه وارده در نهی از صوم دهر نیست زیرا که تشبیه مقتضی جواز
مشبه به نباشد تا باستحبابش چه رسد و مراد حصول ثواب ست بر تقدیر مشروعیت صوم سه صد و شصت روز
و معلوم ست که مکلف را صیام سال تمام جائز نیست پس تشبیه او دلالت بر افضلیت مشبه به از هر وجه نباشد
و معهذا بر صوم دهر وعید شدید آمده ابو موسی مرفوعا آورده من صام الدهر ضیقت علیه جهنم
هكذا و قبض کفه و این نزد احمد و ابن حبان و ابن خزیمه و ابن ابی شیبه ست و لفظ ابن حبان بعد هكذا
و عقد تسعين ست و این را بزار و طبرانی هم روایت کرده و در مجمع الزوائد گفته و رجاله رجال الصحیح
و این وعید از ظهور بمکانی ست که درخشان تر از آفتاب نیمروز ست و تاویلش بانچه مخالف این معنی ست بتعسف
و تکلفی بیش نیست و ذهاب جمهور بسوی استحباب صوم دهر چنانکه ابن حجر حکایتش در فتح الباری کرده محل غایت
شگفت ست زیرا که صریح مخالف هدی نبوی ست و بران امر نبوی واقع نشده بلکه در صحیحین آمده کل امر لیس
علیه امرنا فهو رد و نیز از باب رغوب از سنت مطهره ست و هم از صحرای تقشیر و تشدید ست که مخالف طریقه
مستقره شریعت حقه ست حق تعالی فرماید یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر و آنحضرت صلعم ارشاد میکند
یسروا ولا تعسروا و فرمود لن یشاد احد الدین الا غلبه و فرمود امرت بالشریعة السمحة السهلة
البیضاء حاصل آنکه اگر صوم دهر محرم بتحریم بحت نباشد اقل احوالش آنست که مکروه بکراهت شدیده بود و این
کراهت در حق کسی ست که از تادیه چیزی از واجبات جز صوم ضعیف نمیگردد و اگر از بعض آن زبون می افتد
پس خود شکی در تحریمش ازین حیثیت بمجرد ها نیست بدون نظر بادله متقدمه تا بنظرش چه رسد والله اعلم*

فصل در خصوص صوم رجب کدام سنت صحیحه یا حسنه یا ضعیفه بضعف خفیف وارد نشده و هر چه علی الخصوص
دران آمده همه موضوع و مکذوب یا ضعیف شدید الضعف ست و غایت انچه صالح تمسک بر استحباب صومش
باشد حدیث رجل باهلی ست که آنحضرت صلعم او را صم الاشهر الحرم فرموده و رجب از اشهر حرم ست بلا خلاف
و این حدیث را احمد و ابو داود و ابن ماجه روایت کرده اند و لکن دلالت بر خصوص شهر رجب ندارد و پس تخصیص آن

روا نبود بلکه چنین می باید گفت که صوم اشهر حرم مستحب ست سیما ماه محرم بنابر ورود دلیل بر استحباب صومش
علی الخصوص چنانکه در صحیحین از حدیث ابی هریره آمده که پرسیده شد آنحضرت که کدام صیام بعد از رمضان
افضل ست فرمود شهر الله المحرم و آنکه ابن ماجه از ابن عباس روایت کرده که آنحضرت صلعم از صیام رجب
نهی کرده پس در سندش دو ضعیف اند یکی زید بن عبد الحمید دیگر داؤد بن عطا ولکن این حدیث با وجود ضعف خود
اقوی از احادیثی ست که در استحباب صومش مروی گشته و ابن ابی شیبه در مصنف آورده که ان عمر رضی الله
عنه کان یضرب اکف الناس فی رجب حتی یضعوها فی الجفان ویقول کلوا فانما هو شهر کان تعظمه
الجاهلیة و از زید بن اسلم آورده قال سئل رسول الله صلعم عن صوم رجب فقال این انتم من شعبان
و این مرسل ست و اما صوم شعبان پس ادله صحیحه دران آمده تا آنکه عایشه صدیقه گفته لم یکن النبی صلعم یصوم
شهرا اکثر من شعبان فانه کان یصومه کله هکذا فی الصحیحین وغیرهما وفی لفظ فیهما من حدیثها
ماکان یصوم فی شهر ما کان یصوم فی شعبان کان یصومه الا قلیلا بل کان یصومه کله وفی لفظ
فیهما من حدیثها ما رایت رسول الله صلعم یستکمل صیام شهر قط الا شهر رمضان وما رأیته فی
شهر اکثر منه صیاما فی شعبان و احمد و اهل سنن از حدیث ام سلمه روایت کرده اند کان النبی صلعم لم
یکن یصوم من السنة شهرا تاما الا شعبان یصل به رمضان ولفظ ابن ماجة کان یصوم شعبان و رمضان
وحسنه الترمذی و در مشروعیت صوم ایام بیض نیز حدیثهای بسیار آمده از انجمله حدیث ابی قتاده ست نزد مسلم
وغیره که فرمود رسول خدا صلعم سه روزه از هر ماه و رمضان تا رمضان این صیام تمام دهرست و ابوذر را فرمود
چون روزه گیری از هر ماه سه روز پس روزه گیر سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و این نزد احمد و ترمذی و غیرهما ست
و نسائی و ابن حبان وصححه نحو آن از حدیث ابوهریره آورده و هم نسائی روایتش از حدیث جریر کرده ابن حجر
گفته اسنادش صحیح ست و درین باب حدیثهاست که در شرح منتقی مذکورست و آنکه در حدیث عایشه آمده که
روزه میداشت آنحضرت صلعم از یک ماه روز شنبه و یکشنبه و دوشنبه و از ماه دیگر روز سه شنبه و چهارشنبه
و پنجشنبه اخرجه الترمذی وحسنه پس این کار بنا بر مداولت میان ایام اسبوع و عدم تخصیص بعض ایام بعض دیگر
کرده تا از یک شهر در بعض ایام صائم باشد و از شهر دیگر در بعض ایام دیگر آری از حدیث مسلم قرشی که نزد ابوداؤد
و ترمذی ست استحباب صوم چهارشنبه یا پنجشنبه معلوم میشود میگوید آنحضرت صلعم را از صیام دهر پرسیدم فرمود اهل ترا
بر تو حق ست روزه گیر رمضان را و انچه متصل باوست و در هر چهارشنبه و پنجشنبه و در پنان دم گویا صوم دهر

الرقی و در حدیث ابن عمرو ست که امر کرد او را بآنکه روزه دارد ہر چہار شنبه و پنجشنبه اخرجه ابو داؤد و الترمذی
و اما روزه دو شنبه و پنجشنبه پس در حدیث ابی ہریره آمده که فرمود رسول خدا صلعم عرض کرده میشود اعمال عباد در ہر
اثنین و خمیس پس دوست دارم که عرض کرده شود عمل من و من صائم و این را احمد و ترمذی و ابن ماجه روایت کرده
و در حدیث عایشه آمده که تحری میکرد آنحضرت صلعم صیام دو شنبه و پنجشنبه را و این نزد اہل سنن ست و ابن حبان
تصحیحش کرده و در خصوص یوم الاثنین حدیث ابی قتاده نزد مسلم ست بلفظ قال ذلك یوم ولدت فیه و انزل علی
فیه و شش روزه بعد از فطر در حدیث ابی ایوب نزد مسلم و غیره آمده و لفظه من صام رمضان ثم اتبعه
ستا من شوال فذلك صیام الدهر و حدیث جابر درین باب که نزد احمد و غیره ست ضعیف الاسناد ست
و احمد و نسائی و ابن ماجه و بزار و دارمی از حدیث ثوبان اخراج کرده اند که آنحضرت صلعم فرموده من صام
رمضان و ستة ایام بعد الفطر کان تمام السنة من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و فی الباب
احادیث و در باره روزه عرفه حدیث ابی ایوب ست در مسلم و غیره مرفوعاً بلفظ صیام یوم عرفة کفارة سنتین
و در بعض روایات ثابته در سنن بلفظ یکفر السنة التی قبله و السنة التی بعده آمده و درین باب احادیثهاست
و در نہی ازین صوم چیزی بصحت نرسیده و آنحضرت صلعم که در عرفه روزه نگرفت بنا بر اشتغال باعمال حج بود
با آنکه مجرد این ترک رافع استحباب صوم عرفه که ثابت بقول وی صلعم ست و بران اجر عظیم مرتب گشته نیست
و لاسیما یکی از ایام عشر ست که در باره آن ارشاد فرموده ما من ایام العمل الصالح فیها افضل منه فی عشر
ذی الحجة چنانکه در حدیث ثابت در صحیحین و غیرهما وارد شده و احادیث صحیحه کثیره دال اند بر مشروعیت صوم
عاشورا و نسخ وجوبش ناسخ استحبابش نیست زیرا که در حدیث ابن عباس در صحیحین و غیرهما آمده ما علمت ان
رسول الله صلعم صام یوما یطلب فضله علی الایام الا هذا الیوم یعنی یوم عاشورا و لا شهرا الا هذا
الشهر یعنی رمضان و در صحیحین و غیرهماست از حدیث ابن عمر که اہل جاہلیت روزه میداشتند روز عاشورا
و آنحضرت و مسلمانان روزه گرفتند آن روز قبل از آنکه رمضان فرض گردد و چون فرض شد رمضان فرمود
آنحضرت صلعم روز عاشورا روزی از ایام او تعالی ست ہر که خواہد روزه نہد آن روز و نحو آن را از حدیث
ابی سفیان شیخین روایت کرده اند و در مسلم ست که چون گفته شد برسول خدا که این روز را یہود تعظیم میکنند
فرمود لان بقیت لاصومن التاسع و در لفظی از حدیث ابن عباس چنین آمده که اذا کان العام المقبل
صمنا الیوم التاسع فلم یأته العام المقبل حتی توفی رسول الله صلعم و در روایتی باین لفظ ست

صوموا التاسع والعاشر وخالفوا اليهود پس هر که خواهد که روز عاشورا روزه گیرد او را می باید که یک روز
قبل از آن صائم شود و در حدیث جابر آمده که نهی کرد رسول خدا صلعم از صوم یوم جمعه و این در صحیحین است و هم
درین هر دو است از ابی هریره مرفوعا باین لفظ که لا تصوموا یوم الجمعة الا وقبله یوم او بعده و این حدیث
مقید اطلاق حدیث اول است و در صحیح مسلم تقییدش بلفظ الا ان یکون في یوم یصومه احدکم آمده
حاصل آنکه صوم یوم جمعه منهی عنه است مگر آنکه یک روز پیش یا پس آن روزه نهد یا موافق روز صوم بکسی بیفتد
و آنحضرت صلعم بر جویریه در آمد و وی صائمه بود در روز جمعه پس بر وی تشدد کرد و فرمود دیروز روزه داشتی
گفت نه فرمود فردا روزه خواهی داشت گفت نه فرمود فافطري کما في البخاري وغیره و هم از صوم یوم شنبه
نهی آمده و این در حدیث صما است بلفظ لا تصوموا یوم السبت الا فیما افترض علیکم فان لم یجد احدکم
الا عود عنب او لحی شجر فلیمضغه و این نزد اهل سنن و ابن حبان و حاکم و طبرانی و بیهقی است و ابن السکن تصحیحش
کرده و گذشت جواز صومش همراه جمعه پس این نهی مقید باشد باین قید و محمول است بران صوم نبوی یوم السبت
و متطوع امیر نفس خود است زیرا که در صحیح بخاری وغیره آمده که سلمان ابو درداء را امر کرد بآنکه افطار کند صوم
تطوع را و این را قصه است و در آخرش ذکر کرده که این ماجرا بآنحضرت رسید فرمود صدق سلمان
و ام هانی را گفت المتطوع امیر نفسه ان شاء صام وان شاء افطر و این نزد احمد و ترمذی و دارقطنی و بیهقی
و طبرانی است لکن در سندش سماک بن حرب است و در وی مقال است و از عایشه آمده که طعامی از برای حفصه هدیه
فرستاده شد و هر دو صائم بودند پس افطار کردند آنحضرت آمد و فرمود لا علیکما صوما مکانه یوما آخر
و این را ابو داود و نسائی اخراج کرده اند و در سندش زمیل است و در وی مقال است و مسلم و احمد و اهل سنن
از عایشه آورده اند که آمد بر ما رسول خدا روزی و گفت نزد شما چیزی هست گفتیم نه فرمود من صائمم باز روز
دیگر آمد گفتیم ما را حیسی بهدیه آمده است فرمود بنما که من صبح کرده ام روزه دار و از آن بخورد نسائی زیاده کرده
که فرمود انما مثل المتطوع مثل الرجل یخرج من ماله الصدقة فان شاء امضاها وان شاء حبسها
و حدیث ام هانی نزد احمد و ابو داود بلفظ شرب شرابا فناولها لتشرب فقالت اني صائمة ولكن كرهت
ان ارد سؤرك فقال ان كان قضاء من رمضان فاقضي يوما مكانه وان كان تطوعا فان شئت فاقضي
وان شئت فلا تقضي دلیل است بر جواز افطار قاضی و بر آنکه بجایش یک روز قضا کند اگر چه در حدیث مقال است
ولکن دلیل است بر کسیکه قائل بعدم جواز افطار قاضی است و در التماس لیلة القدر و تعیین آن بحث دراز و منتشر سخن

باز ست در شرح منتقی چہل و ہفت مذہب درین باب ذکر کردہ و قول بست و پنجم را ترجیح دادہ فلیرجع الی ذلک و در مسک الختام و روضۂ ندیہ و موعظۂ حسنہ بران کلام بسیط کردہ ایم ❖

کتاب الحج

در حدیث ابن عباس نزد مسلم وغیرہ آمدہ کہ زنی کودکی را نزد آنحضرت آورد و گفت این را حج ست فرمود آری و ترا اجر ست و این دلیل بر ثبوت حج از برای صبی و سائب بن یزید ہفت سالہ بود کہ با آنحضرت صلعم حج کرد و این در بخاری وغیرہ ست و جابر گفت حج کردیم ہمراہ رسول خدا صلعم و با ما زنان و کودکان بودند تلبیہ کردیم از طرف صبیان و رمی نمودیم و این را احمد و ترمذی و ابن ماجہ روایت کردہ اند و در سندش اشعث بن سوار ضعیف ست و در بخاری وغیرہ آمدہ کہ فرستاد رسول خدا صلعم ابن عباس را در ثقل یعنی ہمراہ سامان و وی دران زمان صبی بود و لکن حدیث ابن عباس کہ نزد حاکم مرفوعا آمدہ و آنرا صحیح گفتہ و بیہقی و ابن حزم بتصحیحش پرداختہ بلفظ ایما غلام حج بہ اہلہ فعلیہ حجۃ اخری دلالت میکند بر آنکہ اگرچہ حج واقع از صبی را اجر ست لکن این حج مسقط حجۃ الاسلام از وی نزد بلوغ نیست ابن خزیمہ گفتہ صحیح موقوف ست و بیہقی گفتہ محمد بن منہال متفرد ست بدان مگر حارث بن شریح متابع اوست بر رفع و مؤید رفع ست روایت ابن ابی شیبہ از ابن عباس بلفظ احفظوا عنی ولا تقولوا قال ابن عباس فذکرہ و این ظاہر در رفع ست و شاہد اوست مرسل محمد بن کعب قرظی نزد ابوداود و احمد مرفوعا بلفظ ایما صبی حج بہ اہلہ فمات اجزأت عنہ فان ادرک فعلیہ الحج و در اسنادش متہم ست و مؤید عدم اجزاء حج از صبی ست آنچہ در بارۂ رفع قلم تکلیف از اطفال آمدہ و نیست تلازم میان ثبوت اجر از برای او و صحت حجش از حجۃ الاسلام و عبد بالغ داخل ست زیر کریمۂ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا و استطاعت در حق او بر قول کسی ست کہ او را ہمچو سائر احرار مکلفین مالک میگوید ہمچنین اگر کسی را یابد کہ قائم بمئونت اوست ہمچو سیدش پس این استطاعت اوست اگرچہ مالک چیزی نباشد پس اگر دلیلی بر عدم اجزاء این حج قائم شود فبہا ورنہ ظاہر اجزاء آن حج از حجۃ الاسلام ست و مطلق استنابت در حج مردود ست بحدیث زن خثعمیہ کہ از حدیث ابن عباس در صحیحین وغیرہماست بلفظ قالت یا رسول اللہ ان ابی ادرکتہ فریضۃ الحج لا یستطیع ان یستوی علی ظہر بعیرہ قال فحجی عنہ و مثل آن احمد و اہل سنن ہم روایت کردہ اند و ترمذی تصحیحش از حدیث ابی رزین عقیلی کردہ و لفظش این ست کہ

انه اتى النبي صلعم فقال ان ابي شيخ كبير لا يستطيع الحج ولا العمرة ولا الظعن فقال حج عن ابيك
واعتمر و بخاری وغیره از ابن عباس روایت نموده که ان امرأة من جهينة جاءت الى النبي صلعم فقالت
ان امي نذرت ان تحج فلم تحج حتى ماتت افاحج عنها قال نعم حجي ارايت لو كان على امك دين اكنت
قاضية الحديث و در باره حج برادر از برادر و قریب از قریب حدیث ابن عباس نزد ابوداود و ابن ماجه و
بیهقی ست و صحاح ان النبي صلعم سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة الحديث پس الحاق غیر قرابت بقریب
صحیح نیست بنابر فرق ظاهر و لهذا آنحضرت صلعم خثعمیه را ارايت لو كان على ابيك دين فرمود و جهنیه را ارايت
لو كان على امك دين ارشاد کرد و بعده فرمود فدين الله احق ان يقضى و این قول که استنابت بعذر مایوس
جائز ست و نزد زوال آن حج برآرد محتاج دلیل ست زیرا که حج از وی صحیح و مجزی واقع شده در وقتی که
مسوغ استنابت بود پس اعادهٔ آن نزد زوال عذر یعنی چه **فصل** وجوب حج بر مکلف حر بر استطاعت ست
بدلیل قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا پس هر که نزد حضور وقت حج و سفر از برای آن از دیار خود بوجود
چیزیکه از برای ذهاب و ایاب کافی باشد و حمل زاد و ما يحتاج اليه میتواند مستطیع بود بروی حج بنا بر این استطاعت
واجب ست و اگر درین وقت غیر مستطیع ست حج واجب نیست و بقا چیزی که بدان زمان قلیل یا کثیر مستطیع
گردد شرط نباشد بلکه مراد وجود نزد حضور حج ست وهذا معنى ظاهر واضح لا يحتاج الى مزيد بيان ولا تدل
الآية الكريمة على غيره و مرجع خلاف در بودن حج على الفور یا على التراخي بسوی خلاف واقع در اصول در معنی
ایجاب ست که آیا از برای فوریت یا تراخی و بر فور نزد استطاعت احادیث وارده در وعید برای کسیکه وجدان
و حج نکرد دلالت دارد و اگرچه در آن مقال ست لیکن مجموع طرقش منتهض ست و استدلال قائلین بتراخی بانست
که آنحضرت صلعم تاخیر حج تا سال دهم کرده باآنکه فرض حج در سال پنجم یا ششم بوده على خلاف في ذلك و تفسیر
استطاعت مذکوره در قرآن در حدیث مرفوع انس باین لفظ آمده قيل يا رسول الله ما السبيل قال الزاد
والراحلة اخرجه الدارقطني والحاكم وقال صحيح على شرطهما والبيهقي و ابن ماجه و دارقطنی از ابن عباس روایت
کرده که رسول خدا صلعم فرمود الزاد والراحلة یعنی قوله من استطاع اليه سبيلا ابن حجر گفته سندش ضعیف ست
و سائر احادیث وارده درین تفسیر ضعیف ست و وجه تقدیم قصاص و دین بر حج آنست که این حقوق آدمی ست
شاید عارضی از موت و نحو آن عارض گردد و تقدیم نکاح بران بنا بر خشیت وقوع در معصیت ست و وجه اثم مقدم
حج برین امور آنست که وی اخلال کرد بانچه تقدیمش بروی واجب بود و لکن این اثم مستلزم عدم صحت حج او نیست

وغیرها در براستمساک معذور از حج ست و او را استنابت قریب جائز باشد و تفسیر نبوی از برای استطاعت
منافی آن نیست زیرا که هر که بر راحله متمسک نشود وجود راحله او را سود ندهد و همچنین خائف را بر جان و
مال خود اقدام برانچه از ان تلف یا ضرر را در بدن و مال می ترسد جائز نیست ادله کلیه وجزئیه از کتاب و سنت
بران دلالت دارد و همچنین کفایت آمد و شد و محتاج الیه سفر و کفایت اهل و عیال تا عود چه هر که از ینها فارغ البال
نیست مضیع نفس و اهل خود باشد با آنکه وی مخاطب ست بحفظ و قیام بمؤنت اهل و هر که عادت خادم دارد و
از قیام بمؤنت نفس خود عاجز ست اعتبار اجرت خادم از برای وی از کمال استطاعت باشد و حاجت
ماس ست بقائد اعمی نزد ارادهٔ حج و ظاهر آنست که عمی عذر ست از برای او از حج و وی غیر مستطیع ست اگرچه
واجد زاد و راحله و قائد باشد و قیاس محشی بر نماز جماعت قیاس مع الفارق ست وهو اوضح من الشمس و
ابین من الامس و زن را از سفر بغیر محرم نهی آمده و اقل مسافت که نهی بدان مقید ست یک برید ست پس
اعتبار محرم دران واجب باشد و ورود مسافت زائده بر برید منافی آن نیست زیرا که منع از سفر بمقدار
برید دال بمنطوق ست و این ارجح ست از انچه بمفهوم خود دلالت بر جواز دارد پس زن ممنوع ست از سفر بغیر
محرم شرعا و استطاعت جز بدان تمام نیست و استطاعت شرط وجوب ست پس تمکن از محرم شرط وجوب باشد
نه شرط ادا و نیست فرق میان زن جوان و غیر او زیرا که در ادله تقیید بشابه نیامده وبهذا تعرف انه لا بد
من المحرم في سفر الحج وغيره و قبول زاد از ولد صحیح ست و رد آن جائز نیست با آنکه وارد شده انت و
مالك لابيك و این حدیث دلیل ست بر آنکه بمجرد حصول این زاد مستطیع میگردد و همچنین اگر او تعالی مالی بهبه
یا نذر یا جز آن بغیر منت و وصمت در دین بخشد قبولش از برای تادیهٔ فرض الهی واجب ست فاعرف هذا
ودع عنك ما يقال تحصيل شرط الواجب ليجب لا يجب ونحو ذلك من القواعد المؤسسة على الرأي القائل
والاجتهاد المائل فان كثيرا ما يقع الغلط في مثل هذا والمغالطة و اتکال بر کسب قریب انکار سوال ست
که در بارهٔ آن وتزودوا فان خير الزاد التقوى وارد شده چه نفس کسب و وجود مکتسب با احاله بمعدوم معلوم
نیست که دست بهم دهد یا ندهد و فرضیت حج در تمام عمر یکبار ست و این معلوم ست بضرورت شرعیه و در کریمه
ولله على الناس حج البيت دلالت جز بر مرهٔ واحده نیست و سوال وجوابی که درین باره با آنحضرت صلعم واقع
شده و فرموده لا يجب الا مرة مزيدا ایضاحش میکند و جمیع مسلمین چه سابق و چه لاحق بران اجماع کرده اند و
مخالفی از اهل اسلام درین مقام معلوم نیست و عود مرتد بسوی اسلام توبه ست و او تعالی قابل التوب ست و آن

عاملی را ضائع نمیگرداند و احباط را در کتاب عزیز مقید بموت علی الکفر فرموده [illegible]
واز انحضرت صلعم بصحت رسیده که حکیم بن حزام گفت اسلمت علی ما اسلفت [illegible] و این جواب
قول او ارایت یا رسول الله امورا کنت اتحنث بها في الجاهلية من صدقة او عتاق وصلة رحم افيها اجر
گفته پس حج اول که در جاهلیت از برای افعالش بعد اسلام آرد مکتوب باشد کتابتش از برای مسلم که در حال اسلام خود بجا آورده
سپس مرتد گشته باز عائد باسلام شده بالاولی ثابت بود بنحوای خطاب و حاجت اعاده حج از برای او [illegible]
و عبد را منع از واجب نمیرسد زیرا که بر هر یکی از اینها او تعالی چیزها واجب کرده و حقوق زوج و سید بر ذمه اینها
نهاده پس زوج و سید را منع زن و عبد از واجبات الهی نمیرسد آری ایشان را ایجاب نذر و نحو آن بر خود بنا بر
اشتغال بواجبات زوج و سید نباید و اگر کنند زوج و سید را منع از آن میرسد زیرا که انچه او تعالی بر زوجه و عبد
از برای شوی و مالک واجب ساخته ست مقدم ست بر انچه ایشان بر نفس خود بایجابش پردازند و ذلك لیس
لهما و بهذا یتضح لك الصواب في اطراف هذه المسئلة **فصل** حج را که مطلوب خدا از عباد ست رسول خدا
صلعم بیان فرموده و با اصحاب خود حج کرده و گفته خذوا عني مناسككم پس حج مفروض الهی در کتاب عزیز همین
مجموع افعال معلم امت و شارع ملت ست و هر که ادعا کند که چیزی از افعالش واجب نیست محتاج دلیل باشد
و اول و آخر و سابق و لاحق اهل اسلام متفق اند بر آنکه این تکالیف که ارکان اسلام باشد تا بغیر آن چه رسد همه در
کتاب عزیز مجمل آمده و وقوعش بالفعل از عباد متوقف بر بیان نبوی ست و لا ضیر في هذا و لا موجب للشك
فیه و تشکیک بر مقصرین مجرد خبط در اودیهٔ رای تاثیر خرد خرافه ست که رسول خدا ما را بر آن گذاشته و گفته لا رفع عنها حاجة و منجمله
بیان نبوی در حج یکی احرام ست و در سنت مطهره علی الخصوص بدان امر واقع شده و لیکن بر وجوب مشروعیت
قلم اظفار و غسل و تطییب نزد احرام دلیلی نیامده و انچه آمده قاضی بسنیت اوست در حدیث زید بن ثابت
نزد ترمذی و حسنش گفته که انه صلعم تجرد لاحرامه و اغتسل و اخرجه الطبراني والدارقطني والبيهقي
ایضا و ابن حجر از عقیلی تضعیفش نقل کرده و وجهش ذکر نموده و در تحسین ترمذی کفایت ست و در حدیث عایشه
نزد دارقطني آمده که گفت کان رسول الله صلعم اذا اراد ان یحرم یغسل راسه بخطمي و اشنان
و ابن عباس گفته اغتسل رسول الله صلعم ثم لبس ثيابه فلما اتى ذا الحليفة صلى ركعتين اخرجه الحاكم
والبيهقي و در سندش يعقوب بن عطا ضعيف ست قال ابن حجر و ابن القيم در هدي گفته انه صلعم لما اراد الاحرام اغتسل
غسلا ثانيا لاحرامه غير الغسل الاول للجنابة و تيمم صالح بدل از برای همه اغسال مسند و نيست و نه دليلي

بران آمده ومراد بغسل احرام تنظیف ست ونیمم مخالف اوست ودر حدیث ابن عباس ست نزد ابو داود و ترمذی
مرفوعاً ان النفساء والحائض تغتسل وتحرم وتقضی المناسك كلها غیر ان لا تطوف بالبیت ودر سندش
خصیف بن عبد الرحمن حرانی ست با آنکه صدوق ست از طرف حفظ نزد جماعتی ضعیف ست ومؤید اوست حدیث مسلم
در امر کردن آنحضرت صلعم اسماء بنت عمیس بغسل در ذی الحلیفه نزد نفاس شدن بمحمد بن ابی بکر وکلبس جدید یا غسیل از
کمال تنظیف ست دلیلی از قول یا فعل بران نیامده ابن عباس گفته اهل بالحج حین فرغ من رکعتیه واین نزد
احمد وابو داود ست ولفظ ابو داود ونسائی این ست صلی الظهر ثم رکب راحلته فلما علا علی جبل البیداء
اهل ورجالش رجال صحیح اند مگر اشعث حرانی واو نیز ثقه ست ونزد احمد واهل سنن از حدیث ابن عباس آمده
ان النبی صلعم اهل فی دبر الصلوة ودر سندش خصیف حرانی ست ودرین موطن تلبیه از حدیث خلاد بن سائب
عن ابیه بلفظ اتانی جبرئیل فامرنی ان امر اصحابی ان یرفعوا اصواتهم بالتلبیة نزد احمد واهل سنن وابن حبان و
حاکم وبیهقی ثابت شده وترمذی گفته حدیث صحیح وصححه ابن حبان والحاکم واین مفید مشروعیت رفع صوت
بتلبیه دربنجاست بدون فرق میان صعود وهبوط وغسل نزد دخول حرم در حدیث ابن عمر نزد شیخین وغیرهما آمده که
ان النبی صلعم کان یفعله ووقت احرام ماه شوال ست چنانکه مکان احرام میقات ست پس احرام قبل از وقت
ودر غیر مکانش نه جائز ست ونه مجزی وهر که زاعم جواز یا اجزا او باشد از وی حجت دلیل پذیرا نشود ومراد بکریمه
اتموا الحج والعمرة لله نه احرام از دویرۀ اهل ست چنانکه عمر وعلی گفته اند بلکه اتیان بتمام این هر دوست وهمین ست
مقتضای ظاهر نظم قرآنی وعمر بن خطاب گفته اتمامهما ان یفرد کل واحد منهما عن الآخر وان یعتمر فی غیر
اشهر الحج وابن عبد البر گفته معنی احرام از دویرۀ اهل آنست که انشاء سفر از برای این هر دو از بلد کند کذا فسره
ابن عیینة حاصل آنکه حجت بتفسیر صحابه غیر قائم ست لاسیما نزد اختلاف ومعنی تمام در لسان عرب اوضح وظاهر ست و
بقا دبران وتمسک بدان واجب پس احرام قبل اشهر حج وپیش از رسیدن بمیقات مضروب للاحرام غیر جائز وغیر مجزی ست
ومیقات مدنی ذو الحلیفه ست چنانکه حدیث ابن عباس در صحیحین بران دلالت دارد قال وقت رسول الله
صلعم لاهل المدینة ذا الحلیفة ولاهل الشام الجحفة ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل الیمن یلملم فهن لهم
ولمن اتی علیهن من غیر اهلهن لمن کان یرید الحج والعمرة فمن کان دونهن فمهله من اهله وکذلك حتی
اهل مکة یهلون منها ونحو آن مرفوعاً از ابن عمر در صحیحین آمده وتحدید ذات عرق در بخاری بروایت ابن عمر از
جانب عمر آمده لیکن آنچه دال بر تحدیدش از برای اهل عراق از آنحضرت صلعم ست وارد شده عایشه گوید ان النبی

صلعم وقت لاهل العراق ذات عرق اخرجه ابو داود والنسائی و [illegible]

زیراکه توقیت وی صلعم از ابن عمر روایت نموده کردی با بیرا شنید که از صلعم رسید [illegible] گفت [illegible] که

نصش بسوی آنحضرت صلعم کرده وفیه مهل اهل العراق ذات عرق واحمد وابن ماجه [illegible]

بغیر شک کرده اند لیکن در سند احمد ابن لهیعه ودر سند ابن ماجه ابراهیم بن یزید خوزی ست و این هر دو ضعیف اند و درین باب

حدیثها ست و بعض مقوی بعض پس در خور احتجاج باشد برآنکه توقیت ذات عرق از برای عراقیان از آنحضرت

صلعم ست و نیت شرط احرام ست و هر عمل محتاج بوی ست و عمل شامل فعل و ترک ست و قول هم فعل ست وظاهر

از مقتضی آنست که نیت در جمیع عبادات متقدمه ثابته بادله شرط ست و عدمش موثر در عدم آنها ست

وهو معنی الشرط عند جمیع اهل الاصول و وجه مقارنت نیت با تلبیه آنست که در دواوین اسلام بغیر یک وجه

از آنحضرت صلعم ثابت شده که اهلال تلبیه گویان کرد و گذشت که اقوال و افعالش در حج محمول بر وجوب ست

زیراکه بیان مجمل قرآنی و امتثال امر نبوی از برای است ست خذوا عنی مناسککم فمن ادعی فی شیء منها

انه غیر واجب فلا یقبل منه ذلك الا بدلیل و مقارنت با تقلید بجهت آنست که در عام حدیبیه ثابت شده که

چون بذی الحلیفه رسید تقلید هدی نمود و اشعارش کرد و احرام عمره بست و در صحیحین از حدیث عایشه آمده انا

فتلت قلائد هدی رسول الله صلعم بیدی ثم قلدها ثم بعث بها مع ابی فلم یحرم علیه شیء احله الله

له حتی نحر الهدی و نسائی از جابر آورده که انهم اذا کانوا حاضرین مع رسول الله صلعم بالمدینة بعث

الهدی فمن شاء احرم ومن شاء ترك و این دلیل ست بر استوا طرفین و مطلق احرام که دران تعیین نوع نکرده

مفوض و موقوف بر اختیار محرم ست نیت هر نوع که خواهد بکند همچنین نزد التباس تعیین زیراکه بر نسیان مواخذه نیست

کلیات و جزئیات قواعد شرعیه مطابق همین معنی ست ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا و قد فعلت

گفتن آنحضرت در پس هر دعوت ازین دعوات نص ست بر عدم مواخذه بنسیان و مؤید اوست حدیث

رفع عن امتی الخطاء والنسیان و طرق این حدیث متکاثر ست پس صالح احتجاج باشد **فصل** منجمله محظورات احرام

رفث و فسوق و جدال ست و اگر مراد برفث کلام فحش باشد پس در غیر حج نیز محظور ست لیکن ذکرش در حج دال بر

مزید اثم فاعل اوست گویا بر حاج نسبت بغیر او اشد التحریم ست و بر محظور یا مکروه بودن کحل و دهن در احرام

دلیلی نیامده و اصل حل ست و ما را نمیرسد که آنچه حظرش ثابت نشده محظورش ثابت گردانیم و مؤید جواز ست

باآنکه محتاج بدلیل نیست بنا بر آنکه اصل اباحت باشد حدیث ابن عمر نزد احمد و ترمذی و ابن ماجه بلفظ ان النبی

حلال است و روایت غیر ... ترمذی گفته غریب ست و حقیقت آنست که دران ریاحین را طبخ کنند یا مخلوط
باو این مخلوط باشد و حکم کحل و دهن مطیب باید و آز انجمله نکاح و انکاح ست و در صحیحین از آن نهی آمده و آنکه
ابن عباس گفته که تزوج کرد رسول خدا صلعم میمونه را و وی محرم بود چنانکه در صحیحین است پس حدیث میمونه که
آنحضرت تزوج او نمود حلال معارض اوست و این نزد احمد و ترمذی ست و لفظ مسلم و ابن ماجه تزوجها و هو
حلال است و ابو رافع گفته ان رسول الله صلعم تزوج میمونة حلالا و بنی بها حلالا و کنت الرسول
بینهما اخرجه احمد والترمذی وحسنه پس این روایت میمونه و ابی رافع که میان هر دو سفیر بود ارجح
از روایت ابن عباس ست بنابر آنکه اخبار بقصه کرده اند و نیز غایت آنچه در وست آنست که بنابر بودنش در
صحیحین ارجح باشد ولیکن جائز ست که این خاص بآنحضرت صلعم بود و نهی مخصوص بامت باشد چنانکه در اصول
مستقر شده که فعل وی صلعم معارض قول خاص او بامت نباشد و بر تقدیر شمول نهی مر آنحضرت را صلعم می تواند
که فعلش مخصص وی باشد و بالجمله منهی عنه نکاح ست نه شهادت و نه رجعت زیرا که نهی در نکاح آمده نه درین هر دو
و بر فاعل این مذکورات جز اثم هیچ واجب نمی آید چه اصل برائت ست از لزوم کدام شی در مال تا آنکه دلیل بیاید
و در ینها دلیل نیامده تا بر فاعلش چیزی لازم آید بلکه واجب توقف ست در ایجاب بر ما ورزد و آز انجمله ست
وطی و این ظاهر ست لاسیما بعد از حل کریمه فلا رفث بر جماع و اما آنکه واجب می شود بر جماع یک بدنه و در انزال و آنچه حکم اوست
یک گاو و در تحریک ساکن یک بز ست پس در کتاب و سنت رائحه از ان نتوان یافت و آنچه از اجتهادات بعض
صحابه مروی شده حجت نیز نزد و اعجب تر از ان فساد حج بوطی و قول بوجوب استمرار در ان و قضا آنست چنانکه
بیاید و اما پوشیدن جامه دوخته پس احادیث صحیحه بمنع محرم از لبس قمیص و سراویل آمده و آنکه گفته اند که بدان
تنبیه بر منع از هر مخیط خواسته نزد ما صحیح نیست پس اگر دلیلی بر تحریمش علی العموم بیاید فذاک و رنه توقف بر منع
از آنچه نامش برده کافی ست و معلوم ست که دلیل عام موجود نیست و در حدیث ابن عمر نزد بخاری و مسلم و غیرهما
آمده که پرسیده شد رسول خدا صلعم محرم چه پوشد فرمود نه پوشد مخیط و نه عمامه و نه برنس و نه سراویل و نه ثوب مس کرده
ورس یا زعفران و نه خفین مگر آنکه نعلین نیابد پس این هر دو را ببرد تا آنکه اسفل از کعبین گردند و بخاری از ابن عمر
روایت کرده که آنحضرت صلعم گفته نقاب نگیرد زن محرمه و نه قفازین یعنی دستانه پوشد و نه جامه سوده ورس و
زعفران و ابو داؤد و حاکم و بیهقی زیاده کرده که بعد ازین هرچه خواهد از الوان ثیاب معصفر یا خز یا حلی یا سراویل
یا قمیص بپوشد و درین باب حدیثهای بسیارست حاصل آنکه صادق مصدوق صلی الله علیه و آله و سلم آنچه پوشیدنش

محرم را جائز نبود با کمل بیان مبین کرده پس لبس ما ابیح جائز باشد [illegible]
محرم البس پوشیده باشد پس آن محرو نیست که اشاعه حال ست [illegible] کافی ست
پیا که حدیث یعلی بن امیه در صحیحین [illegible] طیب [illegible] که آنحضرت صلعم [illegible] فرمود اما
الطیب الذی بک فاغسله واما الجبة فانزعها ثم اصنع فی العمرة کما تصنع فی حجك و بر وجوب تحریم
ولبس مخیط دلیلی نیست و اصل برائت ست جز دلیل صحیح که صالح نقل باشد از ان نقل [illegible]
پوشیدن سر وزن را پوشیدن روی در احرام ناجائز ست در اول حدیث ابن عباس در مسلم وغیره ست که [illegible]
ناقه اش گردن شکست وی محرم بود آنحضرت صلعم فرمود اغسلوه بماء وسدر وکفنوه فی ثوبیه ولا تخمروا وجهه
ولا راسه فانه یبعث یوم القیامة ملبیا واین تعلیل دال ست بر آنکه علت در عدم تغطیه احرام ست نووی در
شرح مسلم گفته اما تخمیر راس در حق محرم حی پس تحریمش مجمع علیه ست واما روی پس مالک وابو حنیفه قائل بکراهت اند
وشافعی وجمهور گویند که احرام در روی او نیست او را تغطیه آن میرسد و وجوب کشف وجه در حق زن ست حدیث
حجت ست بر ایشان وهمچنین ماوردی حکایت اجماع بر تحریم تغطیه راس کرده ومنجمله ادله داله بر منع مرد از تغطیه راس
ثبوت نهی نبوی از لبس عمامه و برنس ست در صحیحین وغیرهما کما تقدم واما تغطیه وجه زن پس مروی ست که احرام زن
در روی اوست ولکن از وجهی که صالح احتجاج باشد ثابت نشده وحدیث عایشه که نزد احمد وابو داود وابن ماجه ست
بلفظ کان الرکبان یمرون بنا ونحن مع رسول الله صلعم محرمات فاذا حاذوا بنا سدلت احدانا جلبابها
من راسها علی وجهها فاذا جاوزونا کشفناه دلالت بران ندارد که این کشف وجوه ازین زنان بنابر احرام
بود بلکه نزد وجود چیزی که از ان ستر واجب باشد روهای خود مکشوف میکردند ونزد وجود همچو واجب الستر مستور
می نمودند وهکذا ما رواه الحاکم وصححه من حدیث اسماء بنحوه فان معناه ما ذکرناه فلیس فی المنع من
تغطیة وجه المرأة ما یتمسك به والاصل الجواز حتی یرد الدلیل الدال علی المنع واما طیب پس تحریمش
بر کسیکه محرم گردیده مجمع علیه ست واحادیث صحیحه قاضی ست بتحریم آن بر محرم و در صحیحین وجز آن ثابت وخلافی نیست
مگر در استمرار محرم بر طیب که پیش از احرام مالیده ونزد احرام آنرا داشته وظاهر حدیث عایشه در صحیحین که کنت اطیب
رسول الله صلعم عند احرامه باطیب ما اجد وفی لفظ کان النبی اذا اراد ان یحرم تطیب باطیب ما یجد ثم
اری وبیص الطیب فی راسه ولحیته بعد ذلك دال بران ست که استمرار بر طیب واقع قبل از احرام جائز ست
وشستن آن واجب نیست وباین رفته اند جمهور ودر لفظی از مسلم از حدیثش آمده کانی انظر الی وبیص المسك

فی مفرق رسول الله صلعم و هو محرم و ابوداود از عایشه روایت کرده که گفت کنا نخرج مع رسول الله
صلعم الی مکة فنضمد جباهنا بالمسك المطیب فاذا عرقت احدانا سال علی وجهها فیراه النبی صلعم ولا ینهانا
و رجال اسنادش ثقات اند مگر حسین بن جنید شیخ ابی داود و نسائی گفت لا باس به و ابن حبان در ثقات آورده که
انه مستقیم الامر حاصل آنکه ممنوع از طیب همان ست که ابتدا آن بعد از احرام باشد و طیبی که پیش از احرام بر بدنش
بوده ست استدامت و استمرار بران ممنوع نیست و ذلك هو الراجح جمعا بین الادلة وهذا التحقیق حققه
الشوکانی فی شرح المنتقی بما لا یحتاج الناظر فیه الی زیادة علیه و احادیث وارده در اکل صید تبیین
کریمه و حرم علیکم صید البر ما دمتم حرما ست و حاصلش آنست که صید بر بر محرم حرام ست اگر خودش یا محرم
دیگرش صید کرده یا حلالی از برای محرمی شکار نموده نه آنچه حلال صیدش نه از برای محرم کرده که آن حلال ست اگر
احدی از محرمین اعانت حلال ننموده باشد و باین وجه میان حدیث ابی قتاده و حدیث صعب بن جثامه و سائر
آنچه درین باب آمده جمع حاصل میشود وارجع فی ذلك الی شرح المنتقی فانه بحث نفیس و درین مذکورات آنچه دال بر لزوم
فدیه باشد نیامده و اصل برائت ست جز ناقل صحیح ازان نقلش نکند و قرآن کریم بلزوم فدیه مریض و هر که اذی
در سرش وارد شده چنانکه اول آیه مفید اوست پس بران اقتصار می باید کرد و تشبث بقیاس درینجا صحیح نیست
و بالجمله درین محظورات که ذکرش رفته ایجاب فدیه از کتاب و سنت و قیاس صحیح و اجماع امت وارد نشده
و هر چه واجب الهی نیست ایجابش از باب تقول علی الله بما لم یقل ست و در صحیحین و غیرهما ست که آنحضرت صلعم
کعب بن عجره را امر بحلق راس فرمود چون دید که قمل بر روی او می افتد و بران فدیه مقرر کرد یعنی بنا بر حلق
نه بنا بر قمل زیرا که درین باب هیچ حکم باو نداد و معلوم ست که سببش که در سرش بود برفتن موی سر و انداختنش بر زمین
برفت و چون هر حیوان وحشی مصداق صید نیست زیر کریمه حرم علیکم صید البر ما دمتم حرما داخل نبود
و ایجاب جزاء را دران وجهی نباشد زیرا که وجوب درش قتل صید ست نه در آنچه که صید نیست و این جزا مماثل صید
باشد لقوله تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم و لکن باید که این مماثلت در اخص اوصاف بود اگر در غالب آن نباشد
نه در وصفی که مدخلی در مماثلت ندارد و خطاب در کریمه یحکم به ذوا عدل منکم هر قوم را ست که در ایشان
چنین اتفاق افتد پس رجوع بسوی حکم سلف نزد عدم وجدان حکم فی الحال بی وجه ست مگر آنکه از آنحضرت صلعم دران
چیزی ثابت شده باشد که درینصورت عمل بدان واجب و مصیر بسوی خلافش ناجائز ست و آنکه در حدیث صحیح جابر
نزد احمد و اهل سنن آمده که آنحضرت صلعم در گفتار که محرم صیدش کند یک کبش قرار داده پس ضبع صید ست و اکل

آن حلال فلا یرد النقض به و اما صید حرمین پس در بارهٔ حرم مکه در صحیحین وغیرهما از حدیث ابن عباس آمده که آنحضرت
صلعم روز فتح مکه فرمود ان هذا البلد حرام لا یعضد شوکه ولا یختلی خلاه ولا ینفر صیده الحدیث
ومثل آن نزد شیخین از حدیث ابی هریره آمده و اما حرم مدینه پس ثابت شد که آنحضرت صلعم ارشاد کرد ان ابراهیم
حرم مکة ودعی لها وانی حرمت المدینة کما حرم ابراهیم مکة و در حدیث مرتضوی ست در صحیحین
وغیرهما مرفوعا که مدینه حرم ست ما بین عیر تا ثور ولفظ ابوهریره ما بین لابتی المدینة وجعل اثنی عشر میلا
حول المدینة حمی ست و مسلم از حدیث جابر آورده انی حرمت المدینة ما بین لابتیها لا یقطع عضاهها
ولا یصاد صیدها و نزد اوست از حدیث ابوسعید انی حرمت المدینة حراما ما بین مازمیها لا یهراق
بها دم ولا یحمل فیها سلاح ولا یخبط فیها شجر الا لعلف و در بخاری از لفظ انس چنین آمده لا یقطع شجرها
ولا یحدث فیها حدث و درین باب حدیثها ست و همه این ادله دال اند بر تحریم چیزی که بران مشتمل بوده اند
و از جمله اش یکی صید ست و چون مجرد تنفیرش حرام ست پس تحریم قتلش بفحوای خطاب بالاولی ثابت باشد و اعتبار
بموضع اصابت ست نه بموضع قتل و هکذا اعتبار بارسال کلاب مرسله از برای صید از حرم باشد نه آنکه سگ را
از غیر حرم بغیر قصد در آمدنش بحرم گذاشته باشد و گذشت که در قتل صید حرم جزا ست بتصریح قرآن کریم
ومن قتله منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الایه و بر لزوم قیمت در صید دلیل نیامده و حرمت
قطع شجر حرمین از ادلهٔ متقدمه ظاهر ست و بر وجوب جزا یا قیمت دران دلیلی وارد نشده وما کان ربک
نسیا و اصل برارت ذمه و عصمت اموال مسلمین ست تا آنکه دلیلی صحیح ناقل ازان بیاید و لکن در خصوص قطع شجر
مدینه اخذ سلب قاطع و خابط در مسلم وغیره از حدیث عامر بن سعد آمده و هو الراجح و در خصوص اذخر که بکار
آهنگران آید و در علف دواب صرف گردد ترخیص وارد شده پس این دو صنف از نبات نابت در حرم مستثنی
باشند و در بارهٔ ترخیص شجر موذی کدام دلیل نیامده و لکن اگر در راه روئیده ست بروجهی که مرور بی حصول
ضرر از ان ممکن نبود پس قواعد شریعت دال بر جواز قطع شی گزندرسان ست و چون کشتن جانور بنا بر ضرورت
جائز ست بقطع نبات چه رسد و مراد بلفظ ولا یعضد شوکها ممکن التجنب ست نه آنکه با وجود الجاء ضرورت
در مرور بران و وقوف فوق آن خارش نشکند که قطعش بنا بر دفع ضرر اولی تر از ترک آن با حصول ضرر ست
و آنحضرت صلعم کعب بن عجره را بنا بر همین ضرر که از سپش داشت امر بتراشیدن موی سر فرمود و حق تعالی
فرمود فمن کان منکم مریضا او به اذی من راسه الایه و درین کریمه ترخیص بمجرد تضرر بر جمیع اذی ست

فصل طواف قدوم منسک واجب ست از برای کسیکه بحج آمده چه آنحضرت صلعم حج بکنند زیراکه بثبوت متواتر ثابت
شده که در حجی که دران تعلیم این عبادت بمردم کرد طواف قدوم بجا آورده و هرچه در حج کرده واجب ست
و بر قائل عدم وجوبش دلیل ست و این طواف وی صلعم داخل مسجد خارج حجر بوده و اینقدر در استدلال برین صفت
کافی ست با آنکه در صحیحین وغیرهما مرفوعاً ثابت شده که حجر از بیت ست و وجوب طهارت در طواف وقتی ثابت
میتواند شد که خود ش طاهر و متوضی بوضوء صلوة طواف کرده و دیگر طائفین را بدان امر فرموده باشد و منع
حائض از طواف بیت دلیل این وجوب نمی تواند شد چه مانع ازان حیض ست و دران دلالت بر ممنوع بودن
حائض از بیت نیست بلکه افادهٔ عدم وجوب طهارة حائض میکند بنابر آنکه او را امر نکرد مگر با نتظار انقطاع
حیض و نفرمود که از برای طواف وضو برآرد و همچنین حدیث الطواف بالبیت صلوٰة مفید وجوبش نیست
زیراکه مراد بدان نه آنست که در همه احکام که منجملهٔ آن یکی طهارت ست همچو نماز باشد چه این طواف در رکنی یا
ذکری ازان واقع نشده تا بدان بر وجوب طهارت که خارج از وی ست استدلال میتوان کرد و احتجاج بآنکه در
آخر طواف دو رکعت نماز ست نیز صحیح نیست بنابر عدم ورود دلیل دال بر وجوب موالات میان هر دو رکعت
و میان طواف بلا فاصله مگر آنکه چنین گویند که آنحضرت صلعم میان هر دو موالات کرد و این دلیل ست بر آنکه با وضو
بود و آری در صحیحین از حدیث عائشه وغیرهما آمده که اول انچه بدان نبی صلعم نزد قدوم مکه شروع کرد وضو نمود و پس
طواف خانه بجا آورد پس این حدیث دلیل بر وجوب طهارت میتواند شد و مقرر شده که اصل در همه افعال نبوی
صلعم در حج وجوب ست و لابس و راکب مغصوب آثم باثم فاعل حرام ست و دعوی بطلان طوافش محتاج دلیل باشد
و بصحت رسیده که چون آنحضرت صلعم قدوم بمکه آورد حجر اسود را آمده استلام کرد بر یمین آن مشی فرمود و سه بار
رمل و چهار بار مشی کرد پس تسبیع واجب در طواف همین باشد چنانکه احادیث کثیرهٔ صحیحه بدان وارد شده و این
احادیث بیان مجمل قرآن و سنت ست و همچنین احال توالی میان اشواط ست بر صدق فعل وی صلعم کل هذه الافعال
فی نصف علی کل من حج البیت و دلیلی بر وجوب دم در تفریق اشواط طواف نیست و رفع حدیث ابن عباس
بلفظ من ترک نسکا فعلیه دم بصحت نرسیده ابن حجر در تلخیص گفته لم اجده مرفوعا و قد اعل ابن حبان
الرفع بان فی اسناده مجهولین احمد بن علی المروزی و علی بن احمد المقدسی پس الزام عباد باحکامی که از شرع
در قبیل و دبیر نیست بلا قیام دلیل بلکه شبه دلیل بغایت عجیب ست با آنکه حق تعالی تقول را برخود مقارن شرک
گردانیده و فرموده و ان تشرکوا بالله ما لم ینزل به سلطانا و ان تقولوا علی الله ما لا تعلمون و گذارون

دو رکعت خلف مقام ابراهیم از فعل نبوی به ثبوت رسیده و این بیان مجمل قرآن و سنت ست و در حدیث
طویل جابر که در وصف حج نبوت آمده وارد شده که چون منتهی بسوی مقام شد واتخذوا من مقام ابراهیم
مصلی فرو خواند و دو رکعت بگذارد و دران فاتحه و کافرون و قل هو الله احد خواند و این قرارت کریمه دال ست
که ورودش در بارهٔ گزاردن این دو رکعت طواف بوده ست پس دلیل قرآنی بخصوصه بر وجوبش باشد و ناسی
این نماز قضایش نزد یاد آمدن در ایام تشریق بکند و این بر تقدیری باشد که دلیل دال بر قضایش آید و رنه نسیان
عذر مسوغ از برای ترک و عدم مواخذه ست چنانکه تحقیقش در غیر موضع گذشته و رمل در سه شوط اول منجمله
فرائض حج ست و با این فعل که بیان کتاب و سنت ست حدیث ابن عباس که در صحیحین و غیرهماست مرفوعاً متضمن
باشد بلفظ ان النبی صلعم امرهم ان یرملوا الاشواط الثلثة لما بلغه ان المشرکین قالوا انما قد وهنتهم
حمی یثرب و نتوان گفت که وجوبش بنابر عدم این سبب زائل شده زیرا که فرائض حج ثابت ست و همه اسبابش
زوال پذیرفته و نووی در شرح مسلم از ابن عباس آورده که رمل سنت ست و گفته که این مذهب او ست و جمیع علماء
صحابه و اتباع ایشان و من بعدهم مخالف وی رضی الله عنه اند و دعا در اثناء طواف واجب [illegible]
مناسک واجبه اند و جز از برای دعا مشروع نشده پس دعا واجب باشد باین دلیل و در حدیث عایشه نزد احمد
و ابو داود و ترمذی و صححه آمده که آنحضرت صلعم فرمود انما جعل الطواف بالبیت و بالصفا والمروة و رمی
الجمار لاقامة ذکر الله و ثابت شده که آنحضرت صلعم در طواف خویش دعا کرد و این بیان مجمل کتاب و سنت ست
پس دعا کردن واجب آمد و مراد مطلق دعا و ذکر ست و اگر فعل مروی از آنحضرت صلعم ممکن شود اتم و اکمل باشد
عبد الله بن سائب گوید آنحضرت صلعم را شنیدم میان رکن یمانی و حجر اسود ربنا اتنا فی الدنیا حسنة و فی
الآخرة حسنة و قنا عذاب النار می گفت و در ادعیهٔ وی صلعم در طواف حدیثها آمده و در بعض آن ضعف ست
و جز استلام رکن یمانی و رکن اسود چنانکه در احادیث صحیحه ست استلام دیگر ارکان هرگز از آنحضرت صلعم ثابت نشده
و در رکن اسود آمده که او را بوسه داد و دست بروی نهاد پس تر دست را بوسید و هم استلامش بمحجن [illegible]
ثابت شده و در رکن یمانی جز مجرد استلام تقبیل و غیره ثابت نگشته مگر در یک روایت بخاری در تاریخش از ابن عباس
آمده که کان النبی صلی الله علیه وسلم اذا استلم الرکن الیمانی قبله و این را ابو یعلی و دارقطنی نیز روایت کرده اند
و در سندش عبد الله بن مسلم بن هرمز ضعیف ست و دارقطنی درین حدیث اینقدر دیگر افزوده که کان یضع
خده علیه و لکن ثابت در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عمر آنست که فقط استلام میکرد و در روایت تقبیل و وضع خد

حدیث ... و ... فراغ بر زمزم آمدن بحدیث جابر در صحیح ثابت گشته پس این فعل نبوی افعال مشتمله بر
بیان مجمل کتاب یا سنت نیست و در اطلاع بر ماء زمزم کدام دلیل صحیح یا حسن نیامده آری شرب آن ثابت ست
و در شرب اگر چیزی نباشد مگر حدیث مسلم در صحیح که انه طعام طعم وشفاء سقم کافی بود و با آنکه حدیث ماء
زمزم لما شرب له نزد احمد و ابن ماجه آمده و منذری و دمیاطی آنرا صحیح و ابن حجر حسن گفته اند و هو مروی من
طریق جماعة من الصحابة و صعود بر صفا از فعل نبوت ثابت شده پس حکمش حکم سائر افعالش در حج باشد
و دلیل بر اتقاء کلام حدیث متقدم ست که انما جعل الطواف والسعی و رمی الجمار لاقامة ذکر الله پس کلام
بغیر آنچه دران ذکر خدا باشد باین حیثیت مکروه میتواند بود و این طواف در همه وقت جائز ست حدیث جبیر بن
مطعم که قال رسول الله صلعم یا بنی عبد مناف لا تمنعوا احدا طاف بالبیت وصلی ایة ساعة شاء
دلیل ست بران و نص ست در موطن نزاع و آنرا احمد و اهل سنن اخراج کرده و ترمذی و ابن حبان تصحیحش نموده اند
و آن راد ست بر قول بکراهت طواف در اوقات مکروهه و دال ست برآنکه دو رکعت طواف در وقت مکروه
غیر مکروه ست **فصل** سعی یکی نسک ثابت بفعل نبوی ست که بیان مجمل قرآن و حدیث افتاده با آنکه در حدیث
حبیبه بنت ابی تجزاة آمده که وی دید رسول خدا را صلعم طواف میکند میان صفا و مروه و مردم رو بروی او بودند
و وی در پس ایشان ست و سعی میفرماید تا آنکه می بینم هر دو رکبه او را که از شدت سعی از ازارش بدر میگردد و وی
صلعم می فرماید اسعوا فان الله کتب علیکم السعی اخرجه احمد والشافعی و در سندش عبدالله بن مؤمل ضعیف ست
ولکن از طریق دیگر در صحیح ابن خزیمه و نزد طبرانی از حدیث ابن عباس هم آمده و در حدیث صفیه بنت شیبه ست
که ان امرأة اخبرتها انها سمعت النبی صلعم بین الصفا والمروة یقول کتب الله تعالی علیکم السعی فاسعوا
اخرجه احمد و در سندش موسی بن عبیده ضعیف ست و نسائی روایت کرده که آنحضرت صلعم استلام رکن کرد
پس تر بیرون آمد و گفت ان الصفا والمروة من شعائر الله فابدأوا بما بدأ الله و مسلم از حدیث جابر زیاده کرده
فبدأ بالصفا و این سعی از صفا تا مروه یک شوط ست و از مروه تا صفا شوط دیگر و هذا هو الحق و هر که دران
خلاف کرده پس غلط بین نموده و کیف که سلف و خلف امت هم برین گذشته اند و ثابت شده که بدایت بصفا
فرمود و در صحیحین آمده که طواف کرد میان صفا و مروه هفت بار و درین حدیث غایت بیان ست پس اگر سعی
از صفا بسوی مروه و از مروه بسوی صفا یک شوط می بود می بایست که میان هر دو چهارده بار طواف میکرد
نه هفت بار و این سعی نبوی و اصحاب مصطفوی متوالی بود و دلیلی بر اشتراط طهارت دران نیامده آری فعل

نبوت و اصحاب سالت تقدیم طواف بود بر سعی ولکن وجوب دم بر عدم ترتیب بی دلیل ست و در صحیحین
وغیرهما از حدیث ابن عمرو آمده که وی نزد آنحضرت صلعم استاد و گفت گمان کردم که کذا قبل کذا ست یا زدیگری
بایستاد و همچنین گفت وحلقت قبل ان انحر ونحرت قبل ان ارمی واشباه آن ذکر نمود آنحضرت صلعم فرمود
افعل ولا حرج لهن کلهن وآن روز از هیچ شی پرسیده نشد مگر آنکه افعل ولا حرج فرمود و درین باب حدیثهاست
و در هیچ یکی از انها ذکر تقدیم سعی بر طواف نیامده مگر آنکه همچو این اجراد یا همچو عموم داخل باشد و آنکه در حدیث اسامه
نزد ابی داود بلفظ سعیت قبل ان اطوف آمده پس حفاظ آنرا غیر محفوظ نشان داده اند و دلیلی تخصیص رجال
بصعود صفا و مروه و دعا اندران نیامده **فصل** دلیل بر آنکه وقوف عرفه منسکی از مناسک حج ست همان فعل
نبوی ست که بیان مجمل کتاب و سنت باشد با انضمام قولش الحج عرفة چنانکه در حدیث عبد الرحمن بن یعمر نزد احمد
و اهل سنن و ابن حبان و حاکم و دارقطنی و بیهقی ست و هم احمد و اهل سنن از حدیث عروه بن مضرس روایت کرده اند
که رسول خدا صلعم فرموده من شهد صلاتنا هذه و وقف معنا حتی ندفع وقد وقف قبل ذلک بعرفة
لیلا او نهارا فقد تم حجه وقضی تفثه ترمذی گفته این حدیث صحیح ست انتهی و رجالش رجال صحیح اند و محمد
بن اسحق دران تصریح بتحدیث کرده وجماعتی از حفاظ بتصحیحش پرداخته و تمام عرفه موقف ست جز بطن عرنه بنا بر
حدیث جابر که نزد مسلم وغیره ست بلفظ قال صلعم وقفت هنا وعرفة کلها موقف ووقفت ههنا وجمع
کلها موقف یعنی المزدلفة و در حدیث دیگرش که نزد ابن ماجه ست مرفوعا تصریح باستثنا عرنه وارد شده
ابن حجر گوید دران قسم بن عبد الله بن عمر عمری ست بعده از برای آن شواهد ذکر کرده که خالی از واهیه نیست و وقت
وقوف از زوال تا فجر نحر ست و بسیاری از ائمه نقل اجماع بر موقتیت از احمد کرده اند که تمام نهار روز عرفه وقت
وقوف ست و بنا تحری مبنی بر حصول لبس باشد از هر وجه ولکن چون سواد اعظم و جمهور حاج بر روز وقوف
اتفاق نمایند انجا لبس نبود بلکه رجوع بسوی ایشان کافی و رافع لبس ست و مطلق مرور مسلم نیست بلکه لا بد ست که
آنچه بران مسمای وقوف صادق می آید بجا آرد و فضیلت ندب وقف بموقف نبوی صلعم منافی قولش که ان عرفة
کلها موقف نیست چه تتبع آثار شریفش در مواقف حج و عمره از اعظم مواطن تبرک ست که ذریعه خیر و وصله
الی الرشد باشد و صحابه در همچو امور مبالغه داشتند و دران تنافس میکردند تا آنکه عبد الله بن عمر رضی الله عنهما
چون بساطه که انجا رسول خدا صلعم استاده بول کرده بود میرسید همچو کردار آنحضرت بجا می آورد و استاده می شاشید
با آنکه دران تعرض بمخالفت نهی از استاده شاشیدن مروی ست تا بانچه مخالفش نباشد چه رسد و در حدیث طویل

جابر آمده که بنمره فرود آمد تا آنکه آفتاب زوال پذیرفت پس بر قصوی سوار شده بطن وادی رسید و مردم را
خطبه کرد و بلال بانگ نماز بر آورد و اقامت گفت پس اول نماز ظهر بگذارد سپس اقامت دیگر شد و عصر بگذارد
و میان این هر دو کدام نماز دیگر نخواند و همچنین جمع میان عصرین تردیه ثابت نشده آری در منی نماز پنجگانه گزارد
چنانکه در حدیث جابر ست و هكذا الافاضة من بين العلمين **فصل** مبیت مزدلفه از فعل نبوی که بیان
مجمل کتاب و سنت ست با انضمام حدیث متقدم عروه بصحت رسیده و در صحیح از حدیث جابر آمده که اتی المزدلفة
فصلی المغرب والعشاء باذان واحد و اقامتين ولم يسبح بينهما ثم اضطجع حتى طلع الفجر و درین باب
حدیثها در صحیحین و غیر هماست و همچنین دفع از انجا قبل از شروق بحدیث جابر ثابت شده بلفظ انه صلعم
بعد ان صلى الفجر ركب القصوى حتى اتى المشعر الحرام و درین باب نیز حدیثهاست حاصل آنکه ادله
دال اند بر وجوب مبیت مزدلفه و بر جمع عشائین در انجا و نماز صبح بمزدلفه و بر دفع از جمع قبل از شروق شمس
و این همه واجبات و فرائض حج ست لاسیما نماز صبح بمزدلفه که در حدیث متقدم عروه بلفظ من شهد
صلوتنا هذه و وقف معنا حتى ندفع الحديث آمده و این عبارت مفید آنست که هر که نماز بامداد بمزدلفه
نگذارد حج وی تمام نباشد و وقوف بمشعر بحدیث جابر حتى اتى المشعر الحرام ثابت ست و هر که گفته مشعر
از مزدلفه ست یا مزدلفه پس منافی بودنش منسکی از مناسک نیست زیرا که مانعی از اجتماع چند منسک در یک جا
نبوده پس مبیت مزدلفه یک منسک ست و جمع بین العشائین یک منسک و گذاردن نماز صبح در انجا یک منسک
و اتیان بمشعر یک منسک و امر قرآنی بدعا نزد مشعر چنانکه فرموده واذكروا الله عند المشعر الحرام
مؤید منسک بودن اوست و آنحضرت صلعم چون بمشعر آمد رو بقبله شد و تکبیر بر آورد و تهلیل کرد و توحید نمود
و لم یزل واقف ماند تا آنکه اسفار شد اینچنین ست در حدیث جابر در صحیحین و از ینجا ظاهر شد که مجرد مرور
بمشعر غیر کافی ست بلکه لابد ست از وقوف چنانکه آنحضرت صلعم کرد ولیکن این منسک درین روزگار چنان
از مردم متروک گشته که گویا شریعت منسوخه ست و احدی ملتفت باتیانش نیست وكان امر الله قدرا
مقدورا و ثابت ست رمی جمرهٔ عقبه از فعل نبوی بر صفت مذکوره در احادیث مشتمله بر بیان حج وی صلعم
که بیان مجمل کتاب و سنت ست و از انجمله حدیث جابر ست و در ان آمده که جمره را روز نحر رمی کرد بهفت
سنگریزه و اشتراط طهارت و اباحت حصاة بنابر ادله وارده در منع از استعمال نجاسات و ملابست آن و
تحریم مال غیر ست و بر آنکه این حصاة مستعمل نبود دلیلی نیامده و اصل جواز ست و دلیل بر مانع و اما وقت این رمی

پس در حدیث جابر آمده که انه رمی ضحی و ابن عباس گفته نهی کرد اغیلمه بنی عبد المطلب از انکه رمی جمار کنند
تا آنکه آفتاب برآید اخرجه احمد واهل السنن وصححه الترمذي وابن حبان وحسنه ابن حجر في الفتح
ولفظ ترمذی از حدیث وی این ست قدم ضعفة اهله ان یرموا الجمرة حتی تطلع الشمس واین دلیل ست
برآنکه اول وقت رمی از طلوع شمس ست وحدیث ام سلمه که در صحیحین وغیرهما ست بلفظ انها رمت الجمرة ثم رجعت
فصلت الصبح معارض آن نیست زیرا که ام سلمة از اذن آنحضرت برای ظعن این استدلال کرد پس خاص بایشان
باشد وبالجمله معول علیه درینوقت فعل نبوی ست که رمی ست در ضحی با انضمام نهی از ان قبل طلوع مهر واینوقت
از طلوع شمس در روز نحر تا آخر آنوقت باشد که بران اطلاق ضحی کنند و در حدیث ابن عباس که در بخاری وغیره
آمده که مردی او را گفت من رمی کرده ام بعد از شام گفت افعل ولا حرج ترخیص از برای جاهل وقت ست نه
از برای عالم بوقت و در صحیحین از انحضرت صلعم قطع تلبیه نزد رمی جمره عقبه از حدیث ابن عباس ثابت شده و
لکن محتمل ست که نزد شروع رمی کرد یا بعد از فراغ و در حدیث فضل ابن عباس نزد نسائی وبیهقی قطع تلبیه با آخر حصاة
آمده و بعد از رمی جز وطی همه چیز روا باشد بحدیث انس نزد مسلم بلفظ فرماها ثم اتی منزله بمنی ثم قال للحلاق
خذ واشار الی جانبه الایمن ثم الایسر و در حدیث ابن عباس ست آنحضرت صلعم فرمود اذا رميتم الجمرة
فقد حل لكم كل شيء الا النساء فقال رجل والطيب فقال ابن عباس اما انا فقد رایت رسول الله صلعم
يضمخ راسه بالمسك افطيب هو واین نزد احمد واهل سنن ست در بدر منیر گفته اسناده حسن وهم از
عایشه در صحیحین آمده که گفت کنت اطيب رسول الله صلعم قبل ان يحرم ويوم النحر قبل ان يطوف بالبيت
ولفظ نسائی این ست طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لحرمه حين احرم ولحله بعد ما رمى جمرة العقبة
قبل ان يطوف بالبيت و آنحضرت صلعم اول رمی کرد پس ذبح باز حلق واین در صحیحین ست واحادیث وارده
بتصریح بنفی حرج از کسیکه حلق قبل رمی کرد ونحو آن دلیل ست بر جواز تقدیم بعض بر بعض تا آنکه ابن عباس گفته
ان النبي صلعم قيل له في الذبح والحلق والرمي والتقديم والتاخير فقال لا حرج واین در صحیحین ست وفیهما
عن ابن عمر فما سئل يومئذ عن شيء الا قال افعل ولا حرج و در روز دیگر رمی بعد از زوال باشد بحدیث
عایشه که افاضه کرد رسول خدا صلعم از آخر یوم دمیکه نماز ظهر بگذارد باز رجوع بمنی نمود و اینجا لیالی ایام تشریق
مکث کرده جمره را بعد از زوال رمی مینمود و هر جمره را بهفت حصیات میزد و با هر حصاة تکبیر می برآورد و نزد اولی
و ثانیه اطالت قیام و تضرع مینمود و نزد ثالثه واقف نمیشد واین نزد احمد وابو داود وابن حبان وحاکم ست

و ابتدا بجمرهٔ خیف و ختم بجمرهٔ عقبه از حدیث ابن عمر نزد بخاری ثابت شده و آنکه رعا را اهل را در بیتوتت منی رخصت
داد و گفت که روز نحر و فردای آن و پس فردا و دو روز باز روز نفر رمی کنند چنانکه نزد احمد و اهل سنن و مالک و
شافعی و ابن حبان و حاکم و ترمذی ست و صححه پس بر فرض آنکه بعض این رمی قضا بود مختص باهل اعذار باشد آری
حدیث فدین الله احق ان یقضی بعموم خود دال بر وجوب قضاء هر عبادت ست که شرع بدان وارد گشته مگر آنچه
دلیل تخصیصش بر داخته باشد و در قضاء رمی دلیلی بر لزوم دم نیامده و اگرچه در صحت نیابت در رمی دلیل نیست
و لیکن اعذار مسوغ استنابت ست و لکن میتوان گفت که عذر مسقط وجوب ست از اصل و بر معذور وجوب نیست
مگر آنکه عذری همچو عذر رعاء ابل باشد و اشتراط طهارت در رمی بلا دلیل ست و احادیث تیامن شامل رمی نیز هست
و از آنحضرت صلعم رمی راکباً و راجلاً هر دو ثابت گشته و همه سنت ست و از برای تخصیص یکی از هر دو وجه نیست
و گذشت که با هر حصاة تکبیر می باید **فصل** مبیت بمنی از فعل آنحضرت صلعم که بیان مجمل قرآن و سنت ست ثابت
شده و این مفید فرضیت او ست و مؤید اوست ترخیص رعاء ابل در بیتوتت چه این رخصت دال بران ست که
غیر رعاء را عزیمت ست و هکذا ترخیص عباس دلالت بر عزیمت بر غیر دارد و باین وجه فرضیتش متاکد میگردد
و ایجاب دم در نقص و تفریق این مناسک از باب تقول علی الشرع بما لم یقل ست و در ثبوت طواف افاضه از
فعل جناب نبوت شک و شبهه نیست پس نسک باشد و موکد اوست وقوع اجماع بران نووی در شرح مسلم گفته علما
اجماع کرده اند که این طواف رکنی از ارکان حج ست که حج بدون آن صحیح نباشد و اتفاق کرده اند که فعلش
روز نحر بعد از رمی و نحر و حلق مستحب ست و اگر تاخیر کرد و در ایام تشریق بجا آورد بروی نزد جمهور هیچ شی از دم
نمی آید و نزد ابوحنیفه و مالک نزد تطاول دم لازم گردد گویند مراد بکریمهٔ ولیطوفوا بالبیت العتیق همین طواف
افاضه ست و از آنحضرت صلعم سه طواف ثابت شده قدوم و افاضه و وداع و هر چه خلاف آن از صحابی باثر
آمده بقیام حجت نمیرسد و هر که طواف قدوم را تاخیر کرده او را باید که این طواف را بر طواف افاضه مقدم نماید
وفاء بما شرعه صلعم لامته و ثبوت طواف وداع از فعل نبوی ست که بیان مجمل قرآن و حدیث ست و مؤید و
موکد اوست آنچه در صحیحین و غیرهما آمده که مردم را امر کرد باآنکه آخر عهد ایشان بخانهٔ کعبه باشد و درین اطواف
رمل نیامده و حائض و نفساء نکنند و چون در طواف قدوم ثابت شده که انه توضأ ثم طاف الحاق سائر
طوافات بدان در بارهٔ طهارت الحاق صحیح ست بنا بر عدم فارق ولیکن این طهارت واجب ست لیکن شرط
طواف نیست و آنحضرت صلعم فرموده که عریان طواف نکند و ظاهرش آنست که طائف عریان را طواف نباشد

فصل نمیکند آن افادهٔ صلوة بالبیت الطواف وحدیث دلیل ست بی لباس طهارت واشتراط

فوات حج بفوات احرام بدلیلی ثابت نشده مگر آنکه ثابت شود که شرط یا رکن حج ست چو وقوف یا طواف زیاره

وحدیث صحیح الحج عرفة دلیل ست بر آنکه حج فوت میشود بفوات وقوف و بر رکنیت طواف زیاره اجماع ست

پس وجوب عود از برای آن مناسب این اجماع باشد واما این حرف که اعادهٔ احرام و وقوف مجبور بدم باشد پس

دلیلی بر وجوب این دم از نیست ❖

باب عمره احرام وطواف وسعی ست

ویعلی بن امیه را فرمود اصنع فی عمرتک ما انت صانع فی حجک واین در صحیحین وغیرهماست وعمره سنت ست

زیرا که دلیل صحیح بر وجوبش نیامده و هرچه در بارهٔ وجوب آمده بوجه صحیح که بدان قیام حجت میتواند شد ثابت

نگشته و کریمهٔ واتموا الحج والعمرة در بارهٔ عمرهٔ مفرده نیست بلکه در عمره همراه حج ست که بدخول اندران لازم گشته

ونزاع در وجوب عمرهٔ مفرده ست از اصل وحدیث ان النبی صلعم سئل عن العمرة اواجبة هی قال لا

مؤید اوست اگرچه در سندش حجاج بن ارطاة ضعیف ست واین را احمد وبیهقی روایت کرده اند و ترمذی حسن گفته

ومؤید عدم وجوب ست قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت و ذکر عمره نکرده و در احادیث صحیحه که دران بیان

ارکان حجة الاسلام آمده اقتصار بر حج ست و ذکر عمره نیست واهل جاهلیت عمره در اشهر حج ناخوش میداشتند

اسلام آمد واین را باطل ساخت و اعتمار در اشهر حج نمودند چنانکه در صحیحین وغیرهما از حدیث انس آمده که ان النبی

صلعم اعتمر اربع عمر فی ذی القعدة الا التی اعتمر مع حجته و در حدیث عایشه ست نزد ابوداود که

آنحضرت صلعم دو عمره در ذیقعده ویک عمره در شوال کرد حاصل آنکه در تمام سال مشروع ست و در هیچ وقت

از اوقات مکروه نیست و میقاتش حل ست از برای مکی بحدیث صحیحین وغیرهما که آنحضرت صلعم عبد الرحمن بن ابی بکر را امر فرمود

که با عایشه بسوی تنعیم بر آید و وی را از انجا عمره بر آرد و هر که آنرا از مسکن و مکه صحیح گوید جواب داده که این امر برای

تطییب خاطر عایشه بود تا از حل بمکه در آید چنانکه دیگر ازواج کردند واین جواب خلاف ظاهر ست حاصل آنکه

از وی صلعم تعیین میقات عمره واقع نشده وتعیین میقات حج از برای اهل هر جهت ثابت گشته پس اگر عمره درین

مواقیت همچو حج باشد آنحضرت صلعم در حدیث صحیح گفته فمن کان دون ذلک فمهله من اهله وکذلک حتی اهل مکة

یهلون منها واین در صحیحین ست بلکه در حدیث ابن عباس بعد ذکر مواقیت اهل هر محل تصریح آمده بآنکه رسول خدا

صلعم فرمود هن لاهلهن ولمن اتی علیهن من غیر اهلهن لمن کان یرید الحج والعمرة واین حدیث در صحیحین وغیرهماست ودران تصریح بعمره ست ووطی قبل از سعی حرام ست اما آنکه مفسد عمره ست فلا ؛

باب

ثابت شده که حج سه نوع ست

تمتع وافراد وقران ونیت در همه جا شرط ست زیرا که لا عمل الا بالنیة پس نیت شرط باشد وهو الحق وظاهر نشود معنی تمتع مگر بجمع میان حج وعمره در یکسال چنانکه از صحابه متمتعین در عام حج نبوی همچنین واقع شده واول عمره بجا آرد پس تر حج وبعد از سعی حلال گردد چه شان تمتع همین ست واگر چنین نکند متمتع نباشد پس تر احرام حج از مکه بربندد واگر خواهد از غیر مکه وهر که قادم مکه شد متمتعاً واجب بروی همین طواف عمره ست طواف دیگر از برای قدوم بروی واجب نیست وکریمهٔ فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی مفید لزوم هدی از برای متمتع ست وبران اجماع واقع شده وبدنه وبقره دران برابرست زیرا که هر واحد ازین هر دو از طرف هفت کس میتواند شد بنا بر حدیث جابر در صحیحین وغیرهما گفت امرنا رسول الله صلعم ان نشترك فی الابل والبقر کل سبعة منا فی بدنة وفی لفظ لمسلم انه قیل لجابر ایشترك فی البقرة ما یشترك فی الجزور فقال ما هی الا من البدن وباین رفته اند جمهور وآنکه در حدیث ابن عباس آمده که ما همراه رسول خدا صلعم بودیم در سفر پس حاضر شد اضحی وذبح کردیم بقره را از طرف هفت کس وشتر را از طرف ده کس وسید تحسینش نموده پس این در بارهٔ اضحیه ست واضحیه باب دیگرست غیر باب هدی وهمچنین حدیث رافع بن خدیج فقسم فعدل عشرا من الغنم ببعیر در بارهٔ قسمت ست واین غیر باب هدی ست پس معارض حدیث متقدم جابر نشود وچون از عطب هدی بترسد نحر کرده نعلش در خونش مغموس نموده بگذارد تا مردم بخورند واین را احمد وابو داود وابن ماجه اخراج کرده اند وترمذی تصحیحش نموده ومسلم زیاده کرده که تو مخور ونه رفقای تو وامر نبوی بتعویض این هدی نیامده ونزد الجاء ضرورت رکوب بران جائزست بحدیث انس در صحیحین وهر که هدی نیافت سه روزه نهد در ایام حج وهفت روزه نزد رجوع بوطن واین عشرهٔ کامله ست بنص قرآن کریم وقران آنست که حج وعمره را نزدیک یکدیگر سازد ونیت هر دو معاً شرط نیست بلکه اگر احرام حج بست وبران عمره داخل کرد جائز باشد چنانکه از آنحضرت صلعم همچنین واقع شده واهل علم اتفاق کرده اند بر آنکه آنحضرت صلعم قارن بود ودر احادیث صحیحه آمده که تلبیهٔ حج کرد واولاً باز بعمره وسوق هدی نمود وفعل وی صلعم بیان مجمل کتاب وسنت ست وجز یکسا

بدنه تقلید واشعار دیگری نکرد واین تقلید وتجلیل واشعار باحادیث صحیح ثابت شده ودال ست بر شرطیت سوق هدی دربن نوع از انواع حج حدیث لو استقبلت من امری ما استدبرت ما سقت الهدی واین حدیث صحیح ست ودران سوق هدی را مقتضا از برای بقاء قران گردانیده وقارن را یک طواف ویک سعی کافی ست ودرین باب حدیث عایشه وابن عمر در صحیحین وارد گشته ودر ترمذی بسند حسن باین لفظ آمده من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعی واحد عنهما حتی یحل منهما جمیعا وآفاقیان که در مکه از برای غیر حج وعمره درآیند بستن احرام از میقات برایشان واجب نیست ودلیلی بران نیامده در ایام نبوت صدها کس بمکه می آمدند ومسموع نشد که احدی را امر باحرام کرده باشد ودر اجتهاد بعض صحابه حجت نیست وچون بطلان ایجاب احرام بمجرد مجاوزت میقات معلوم شد بطلان ایجاب دم بر مجاوز بغیر احرام وبطلان ایجاب قضاء احرام متروک نزد مجاوزت هم ثابت گردید حاصل آنکه بناء این مسئله بر غیر اساس ست وحائض تاخیر طواف کند چون عایشه آنحضرت صلعم را خبر کرد که وی حیض آورد فرمود غسل برآر واهلال بحج کن چنانچه همچنین کرد ودر مواقف وقوف نمود تاآنکه چون طاهر شد طواف کعبه وصفا ومروه نمود ودر صحیح آمده که اورا فرمود یجزی عنک طوافک بالصفا والمروة عن حجک وعمرتک وقول ببطلان احرام وحج بجماع باطل ست وچون دلیلی بر بطلان حج بوطی عمدا نباشد پس ببطلانش بوطی سهوا چه رسد حاصل آنکه ترتیب فساد حج بر وطی کلام بی دلیل ست وتکلیف عباد ست بچیزی که از جانب او تعالی بدان مکلف نبوده اند وهر که در اثبات احکام شرعیه اعتماد بر خیال رای واجتهاد نا لف دارد وی همچنین خرافات که جز اتعاب نفس وتکلیف عباد در غیر شرع ثمره ندارد می آرد وکلامش بر خلاف منهج شرع واسلوب دین حنیف وارد ست **فصل** دلیل بر اثبات حکم حصر حدیث ابن عباس ست نزد مسلم وغیره که ضباعه بنت زبیر گفت ای رسول خدا من زنی گرانبارم وحج کردن خواهم مرا چه امر میفرمائی فرمود اهلال کن وشرط گیر که ان محلی حیث حبستنی ولفظ عایشه در صحیحین این ست والله ما اجدنی الا وجعة فقال حجی واشترطی وقولی اللهم ان محلی حیث حبستنی واین را احمد از نفس حدیث ضباعه هم آورده ودرین باب حدیثها ست وهمه را دلالت ست بر ثبوت حکم حصر وبر آنکه هر که این شرط کرد از وی حکم حصر ثابت نیست وهر که نکرده بر وی ثابت ست وجماعتی از صحابه وتابعین وفقهاء بآن رفته اند که تحلل با عدم اشتراط جائز نیست ونزد ابو حنیفه ومالک وبعض تابعین اشتراط صحیح نباشد واین احادیث رادست برایشان وثابت شد که آنحضرت صلعم وصحابه در حدیبیه محصور شدند وکریمه فان احصرتم فما استیسر من الهدی فرود آمد واین دلیل ست بر آنکه هدی محصر غیر مشترط همان متیسر ست واگرچه سبب این آیه خاص ست اما اعتبار بعموم لفظ ست چنانکه

در اصول مقرر شده پس احادیث مطلقه همچو من کسر او عرج فقد حل مقید باشد بدان و حدیبیه از زمین
حل ست و بالجمله هر که محصور شد و او اشتراط کرده بود پس وی حلال میگردد و امر مفوض باوست اگر خواهد
باز وال عذر حج بکند و اگر خواهد نکند و در سال دیگر بجا آرد و همچنین هر که اشتراط نکرد و هدی فرستاد بر وی
قضا نیست نزد زوال عذر بلکه فرض بر وی باقی ست هرگاه تواند بجا آرد و هذا حاصل ما ینبغی اعتماده
فی هذا البحث و لم یرد ما یخالفه الا ما لا تقوم به الحجة و ما لا تقوم به الحجة وجوده کعدمه
فصل هر کرا حج لازم شد و واجد سبیل ست بر وی تادیهٔ حج بکریمهٔ و لله علی الناس حج البیت من
استطاع الیه سبیلا واجب باشد اگر نکرد آثم شد و در ایام نبوت مسموع نشده که مردی وصیت کرده باشد
بحج از طرف خود بعد از موت از برای استدراک فریضهٔ فائتهٔ حج و نه از انحضرت صلعم در وصیت بحج چیزی ثابت شده بلکه
انچه ثابت شده حج ولد از اب و ام و حج اخ از اخ و از ابن عم و از قریب ست و اصل در عبادات بدنیه عدم
صحت ست مگر از کسیکه بر وی واجب باشد و از غیر جز بدلیل صحیح نشود و دلیل در حج همان ست که ذکر کردیم پس
بران مقتصر باید بود و همچنین در بارهٔ صوم آمده که من مات و علیه صوم صام عنه ولیه فیقتصر
علی ذلک و در ماعدای انچه بدان دلیل آمده اصل منع ست و هر که گفته وصیت مسوغ حج غیر موصی عنه ست
پس برهانی صالح احتجاج نیاورده و عموم قوله تعالی فدین الله احق ان یقضی صحیح المعنی ست هر کرا چیزی
از عبادات فوت شود بر وی قضا اوست و اما اینکه دیگری از وی این قضا بجا آرد پس متوقف بر ورود دلیل ست
پس هر چه بدان دلیل آمده صحیح ست و الا فلا و لا سیما با ثبوت کریمهٔ و ان لیس للانسان الا ما سعی و آیه
لتجزی کل نفس بما تسعی و قوله صلعم اذا مات ابن آدم انقطع عنه کل شئ الا صدقة جاریة او علم ینفع
به او ولد صالح یدعو له و بالجمله متعین و توقف ست بر موارد نصوص در هر شئی که دران قائل بلحوق و نیل ثواب
یا سقوط فرضی از فرائض الهی بوده اند و بر تقدیر صحت استیجار و صحت وصیت لابد ست که اجیر مکلف و عادل
باشد و نزد تضییق اجیر مخاطب بفریضهٔ خود ست اشتغالش بفریضهٔ غیر روا نباشد و لهذا آنحضرت صلعم گفته
حج عن نفسک ثم عن شبرمة **فصل** حج آنحضرت صلعم اگرچه احادیث در بیان نوع آن مختلف آمده
حج قران بود بتواتر و احادیث وارده درین باب زیاده بر بست حدیث از طریق هفده صحابی وارد شده
و معارض بعض این احادیث نیامده تا بمعارضه همگی چه رسد پس هر که وجه تفضیل یکی را از انواع حج چنان قرار
داده که آنحضرت صلعم فلان نوع حج بجا آورد و او تعالی از برای رسول خود جز فاضل اختیار نفرماید و حج نبوی قران

بود پس نزد ش قران افضل انواع حج باشد ولکن از حدیث جابر در صحیحین وغیر هما ثابت شده که آنحضرت صلعم ارشاد کرد لو استقبلت من امری ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة واین دلیل ست بر آنکه تمتع افضل از قران ست ومقام طویل الذیول کثیر النقول ست وجمله انواع حج شریعت صحیحه وسنت قائمه باشد عائشه گفته خرجنا مع رسول الله صلعم فقال من اراد منکم ان یهل بحج وعمرة فلیفعل ومن اراد ان یهل بحج فلیهل ومن اراد ان یهل بعمرة فلیهل واین در صحیحین وغیرهما ست وهر که نذر کرد که بکعبه برود وا وفای آن لازم ست زیرا که وفا از نذر در غیر معصیت وارد شده ووقت دم قران روز نحر ست اختیار او اگر بگذشت تاخیر نحر تا ما بعد آن محتاج دلیل ست چه هر عبادت نه در خورد قضا باشد مگر آنکه اعذار حکم ثابت کنند وگویند که هر که بردی نحر در روز نحر متعذر شد وقت در حق او ممتد باشد چو امتداد وقت اضحیه بحدیث جبیر بن مطعم مرفوعا ایام التشریق ذبح اخرجه احمد وابن حبان فی صحیحه والبیهقي واخرج نحوه ابن عدي من حدیث ابي هریرة باسناد ضعیف واخرج نحوه ایضا ابن ابي حاتم من حدیث ابي سعید وهو ضعیف واما آنکه وقت اضطرار بعد از ایام تشریق ست پس محتاج دلیل بود زیرا که تعیین وقتی از برای عبادتی از عبادات ست واین بمجرد رای ثابت نشود واگر دلیلی بران بایستد وجهی از برای ایجاب دم تاخیر نباشد همچنین دلیلی بر تعیین دو مکان اختیاری واضطراری از برای دم عمره نیست بل جای همه خونها منی وکوی وبرزن مکه ست ولهذا آنحضرت صلعم فرموده ان منی کلها منحر وان فجاج مکة طریق ومنحر وحکم دم سعی حکم سائر دماء ست زمانا ومکانا وبایدکه اینهمه دماء از راس المال بود ووجهی از برای اخراجش از ثلث نیست چه آنچه دران اخراج از ثلث آمده امور مخصوصه ست که بنا بر وصیت یا نذر یا نحو آن لازم میگردد وظاهر عدم فرق ست میان این دماء ودم قران وتمتع وتطوع وصاحب دم را اکل از آن جائز ست لقوله تعالی فکلوا منها واطعموا القانع والمعتر وقوله سبحانه واطعموا البائس الفقیر ودر احادیث صحیحه ثابت شده که آنحضرت صلعم از هدی خود بخورد وصحابه ونساء خود را بخورانید پس کتاب عزیز وسنت مطهره هر دو دلالت دارند بر جواز اکل از آن وبر صرف آن در مصارفش ودعوی تفرقه میان دماء محتاج دلیل ست ومقتضی آن ثابت نشده واگر چه سبب خاص باشد لیکن حکم بآن سبب تقیید نگردد

کتاب النکاح

بخصوص کتاب وسنت واجماع امت معلوم شده که زنا وآنچه مؤدي بزنا شود یا مقدمهٔ زنا باشد حرام ست

پس هرگاه افتادن جان خود در زنا بترسد بروی دفع آن از نفس خویش واجب ست اگرچه بنکاح دفع نمیتواند شد دفع آن بحبس صوم یا سفر یا تقلیل در طعام و شراب یا اکل طعامیکه دران دسومت نباشد دفع میتواند کرد بروی وجوب نکاح نیست بنابر امکان دفع معصیت بدون آن و برعاجز از وطی حرام نیست زیراکه انسان از ترک کمال و ترک امور مرغوبه ممنوع نیست بلکه انچه او را لازم ست بجا آوردن امر خداست که دران باوجود تجویز وقوع معصیت از غیر او ترغیب کرده و ترتب کل مترتب علیه لا یتعداه الی غیره ولکن اینقدر ست که او تعالی زن را فرج و مخرج داده و بروی دفع حرام و شکایت امر خود بسوی شریعت واجب ساخته چنانکه زنی با آنحضرت صلعم شکوه کرد و گفت انما معه کهدبة الثوب پس مسک زن باوجود عجز از عفت او و کسر سورت شهوتش مسک بضرار ست وحق تعالی فرموده ولا تمسکوهن ضرارا و هم مضارت ست و در قرآن ولا تضاروهن آمده و این کس بمضار اوست و در شریعت مطهره دلیل دال بر جواز فسخ بمجرد کراهت آمده چنانکه در حدیث اتردین علیه حدیقته ست و نیز دران جواز فسخ بنابر اعواز نفقه وارد شده و ازینجا شناخته شد که بادی بدو حکم بتحریم نکاح عاجز بی وجه ست و همچنین حکم بدان بر عارف تفریط از جان خود چه حال متحول میگردد و گاه زن رضا بتفریط میدهد و بعد ازان طلاق بدست اوست پس اگر برین بجبه مذمومه و طبیعت ناقصه مستمر گردد زن را طلب خلاص از دست او میرسد و ما جعل علیکم فی الدین من حرج ملة ابیکم ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل و شک نیست که نکاح از آکد سنن ست حق تعالی در کتاب عزیز بدان امر کرده و در صحیحین و غیرهما بسنت صحیحه ثابت شده که ارشاد کرد یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءة فلیتزوج و هم نزد شیخین و غیرهما نهی از تبتل وارد شده و فرموده لکنی اصوم و افطر و انام و اتزوج النساء فمن رغب عن سنتی فلیس منی الحاصل نکاح سنت موکده ست و بعض اقسام آنرا مکروه یا مباح یا مندوب گردانیدن دفع در وجه ادله وارده در ترغیبات کثیره در صحاح و حسان احادیث ست آری اگر یکی فقیر ست و استطاعت قیام بمؤنت زوجه ندارد او را در ترک این سنت رخصت ست لقوله تعالی ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحا حتی یغنیهم الله من فضله با اختلافی که در تفسیر او ست و حرام ست خطبه بر خطبه مسلم بادله صحیحه ثابته در صحیحین و غیرهما از عقبه بن عامر و ابی هریرة و ابن عمر و عایشه حتی ینکح او یترك آمده و فی لفظ آخر حتی یترك الخاطب قبله او یاذن له الخاطب پس وقوع یک خطبه مقتضی تحریم خطبه دیگر ست تا این غایت و حصول تحریم بمجرد وقوع خطبه اولی باشد خواه دیگر رضای زن داند یا نداند لکن چون حال منتهی بعدم وقوع رضا از زن گردد آن خطبه کان لم تکن باشد بنابر عروض

مانع از ثبوت خطبه که آن عدم رضاست و میان این احادیث و میان مشوره که از آنحضرت صلعم در باره فاطمه
بنت قیس واقع شده منافات نیست زیرا که اسامه بن زید خطبه اش نکرده بود ابو جهم و معاویه خاطب بودند و فاطمه
مشوره خواست آنحضرت صلعم اشارت باسامه کرد و فرمود معاویه صعلوک ست و ابا جهم عصا از دوش نمی نهد
و ضراب ست و ترا درین باب اختیار باشد و آیه ولا جناح علیکم فیما عرضتم به من خطبة النساء
مفید آنست که تصریح بخطبه ناجائز ست و تعریض جائز و از مواعده سر نهی فرموده فقال ولکن لا تواعدوهن
سرا با اختلافی که در معنی این مواعده ست بعده استثنا کرد و فرمود الا ان تقولوا قولا معروفا حاصل آنکه جز تعریض
و قول معروف مباح نکرد پس تصریح بخطبه یا زبرای معتده یا ذکر کدام شی مستهجن در مکالماش ناجائز ست و این امر
نزد صحابه متقرر و معروف بود و این عدت خواه از طلاق رجعی بود یا بائن یا از وفات زیرا که دلیل میان عدت و عدت
فصل نکرده و اما عقد در مسجد پس اگر حدیث واجعلوه فی المساجد منتهض بحجت گردد اقل احوال این امر ندب باشد
ورنه بناء مساجد از برای ذکر خدا و نماز ست غیر این کار دران روا نیست مگر بدلیلی که مخصص این عموم باشد چنانکه
لعب حبشه بحراب در مسجد نبوی واقع شده و چنانکه بر انشاد اشعار تقریر رفته و ورنه نثار و انتهاب دلیلی ثابت نشده
و حدیث مروی درین باب متکلم علیه ست شوکانی رح در فوائد مجموعه فی الاحادیث الموضوعه بران سخن کرده و حافظ
ابن حجر ذکرش در تلخیص نموده و بسوی بیهقی عزو ساخته و گفته در اسنادش ضعف و انقطاع ست و گفته که طبرانی
در اوسط روایتش از حدیث عایشه بنحو آن نموده و دران بشر بن ابراهیم ست انتهی گویم بشر متهم بود بوضع
احادیث و غزالی و رازی و قاضی حسین از حدیث جابر روایت کرده اند که ان النبي صلعم حضر في املاك فاتي
باطباق عليها جوز ولوز وتمر فنثرت فقبضنا ايدينا فقال ما لكم لا تاخذون فقالوا لانك نهيت
عن النهب فقال انما نهيت عن نهبي العساكر خذوا على اسم الله فجاذبنا وجاذبنا شوکانی گفته وهذا موضوع لا شك فيه
وهؤلاء الذين رووه ليسوا من اهل الرواية پس انتهاب نثار اگر حرام نبود باری اسم نهبی بران صادق می آید پس اقل احوالش آنست
که مکروه باشد و احادیث ثابته در صحیحین دال اند بر مشروعیت ولیمه و بصحت رسیده که آنحضرت صلعم بر زنان خود ولیمه کرد و هر که نکاح کرده بود
او را امر بولیمه فرمود تا آنکه عبد الرحمن بن عوف را گفت اولم ولو بشاة و این در حدیث انس در صحیحین و غیرهما ست و در عرسات ترخیص در
طرفی از لهو ثابت شده و در منتقی ادله اش ذکر کرده و در شرح منتقی بران تکلم نموده و مخالف دران مخالف امر ثابت معلوم ست و تجویز لهو در غیر
این موطن مخالف چیزی ست که کتاب عزیز و سنت مطهره بران دلالت کرده و حرمت اصول و فروع مرد بر مرد
بکتاب و سنت و اجماع جمیع مسلمین معلوم ست و همچنین حرمت نساء اصول و فصول منصوص علیه قرآن کریم ست

وبهذا التحريم لقرب اصول که اخوة واخوات ابنا ایشان اند تحریم ایشان در فرقان حمید ست وهمچنین حرام ست
بر مرد اصول زنی که با وی عقد کرده واین در تنزیل ست حیث قال وامهات نسائکم وظاهرش عدم فرق
در آنکه دخول واقع شده یا نه ولکن جمعی از صحابه چنین خوانده اند نسائکم اللاتی دخلتم بهن پس اگر این قراءت بصحت
رسد دلیل باشد بر آنکه حرام نیست مگر ام مدخوله وبعض اهل علم ادعا کرده اند که آیه وربائبکم اللاتی في حجورکم من
نسائکم اللاتي دخلتم بهن عائد بسوی قوله تعالی من نسائکم وامهات نسائکم ست ودران خلاف ست
واین خلاف در اصول در قیدی که بعد از امور متعدده آید معروف ست ولکن قراءت مذکوره مقوی عود این قید
بسوی جمیع ست ودال ست بر خلاف این تقیید حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده نزد ترمذی مرفوعا من نکح
امرأة ثم طلقها قبل ان یدخل بها حرمت علیه امها ولم تحرم علیه ابنتها واین حدیث
اگر بصحت رسد نص باشد در محل نزاع ولکن در سندش دو ضعیف اند یکی مثنی ابن صباح دیگر ابن لهیعه پس اگر اسناد
قراءت مذکوره صحیح شود ارجح باشد ازین حدیث واگر نشود عمل بمقتضای آیه وامهات نسائکم باشد بنا بر شمول
مدخوله وجز آن وهو المتعین وکنیز از زنان سید نمیگردد مگر بوطی بخلاف حره که بمجرد عقد زن سید میگردد وحاجت
قیاس امه بر حره نیست بلکه وی داخل ست زیر عموم قوله تعالی وامهات نسائکم وتقیید این عموم اگر باین قراءت
مترجح گردد اصول وفصول امه موطوءه حرام نباشد مگر بعد از دخول واگر مترجح نگردد معلوم ست که امه از
زنان سید جز بدخول نمیگردد پس پیش از دخول منجمله نساء نباشد که اصول وفصولش حرام شود ولهذا اتفاق
کرده اند بر آنکه ام وبنت امه حرام نمیشود مگر بعد از دخول واختلاف کرده اند در زوجه وملمس بشهوت را
اگرچه بحائل بود محرم گفتن ناتمام ست مگر بعد از تسلیم اینمعنی که شرعا مسمای دخول بران راست می آید وهو
بعید جدا وابعد ترازان قول بتحریم بر مجرد نظر بمباشرت ست حاصل آنکه چون برین لمس ونظر وطی ودخول
شرعا صادق نباشد پس صدقش لغةً ابعد وابعد ست ورضاع همچو نسب ست زیرا که از حدیث جماعه در صحیحین وغیرهما
بصحت رسیده که آنحضرت صلعم فرموده یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب ودر لفظی من الرحم ودر لفظی من
الولادة آمده وواجب توقف ست بر مدلول عام این احادیث وخاص نشود ازان مگر آنچه دلیلی صحیح صالح تخصیص
آنرا خاص کند اذا عرفت هذا کفاك عن الخبط والخلط الواقع في هذه المسئلة لکثیر من المتکلمین فیها
وعلیك ان تلاحظ مع ملاحظتك لهذه الادلة انه صلعم لم یقل یحرم من الرضاع ما یحرم بالصهار
فلا یحرم من اصهار اهل الرضاعة الا ما جاء النص بتحریمه والا فهو حلال وقد ذکر الشوکاني في شرح

المنتقى مايهتدي به الناظر الى صوب الصواب ودر جواز نكاح كتابيات خلافى درميان سلف ظاهر نشده ونه
احدى بر فاعلش انكار كرده ومعهذا بر حل وطى سبيات از مشركين اجماع واقع شده ومخالفى دران خلاف نكرده
وبصحت رسيده كه درباره مجوس فرموده سنوا بهم سنة اهل الكتاب پس زنان مجوس اندر حلت حكم زنان يهود
ونصارى باشد همچنين ودر نحو آن از سائر امور ثابته از براى اهل كتاب واستثناء مروى درين حديث بلفظ غير آكلي
ذبائحهم ولا ناكحي نسائهم بصحت نرسيده بلكه در همه انچه درين شريعت از براى اهل كتاب ثابت ست حكم مجوس دران
امور حكم اهل كتاب ست نه كم ونه بيش واما مرتده كافره از كوافر ست وتحريم محصنه ثابت ست بنص قرآن واجماع مسلمين
وهمچنين تحريم ملاعنه ومطلقه ثلثه تا آنكه نكاح كند با غير زوج وهكذا معتده بنص قرآن واجماع واما تحريم خامسه وعدم
زيادت بر اربع بقوله عز وجل مثنى وثلاث ورباع پس غير صحيح ست چنانكه در شرح منتقى ووبل الغمام وجز آن
مذكور ست ولكن استدلال برآن بحديث قيس بن حارث وحديث غيلان ثقفى وحديث نوفل بن معاويه در خور اعتماد
باشد هر چند در هر يكى ازين حديثها مقال ست لكن اجماع بر مدلولاتش منجمله مجمع على العمل به گرديده واين اجماع را در
فتح وبحر حكايت كرده اند ونقل از ظاهريه درين باب بصحت نرسيده زيراكه اعرف ايشان بمذهب ظاهريه انكارش
كرده ودر تفسير فتح البيان في مقاصد القرآن تصحيح بعض اين احاديث ذكر كرده ايم ودران اطالت مقال نموده
فليرجع اليه وانكه گفته اند كه اصل در فروج تحريم ست وحظر مقدم بر اباحت ست پس اين قواعد مقرره معارض ست
بمثل خود پس اگر دليلى منتهض گردد بر آنكه در مثل فروج تقديم حظر بر اباحت باشد فذاك والا ناقل از براءت اصليه
كه معلوم بادله كليه وجزئيه ست موجود نيست واما وجود خنثى مشكل كه متميز نيست اگر درين عالم بصحت رسد تحريمش محتاج
دليل باشد ونيست دليل مگر مجرد استبعادات كه حجت بمثل آن قائم نميشود نه عقلا ونه نقلا واما وجود كسيكه اورا
فرجى همچو فرج مرد وشرمگاهى همچو شرمگاه زن ست وهر دو فرج متميز ست باين طور كه يك فرج را قوت ست
وبدان بول ونحو آن انتفاع ميرود ديگر مجرد سبق امتياز دارد پس وى محكوم له بهمان فرج باشد كه اينچنين ست وما
اقل جدوى تحرير مثل هذه المسائل في كتب الهداية ومجرد عدم تمكن از حره از براى نكاح با امه كافى ست
وخوف عنت شرط نيست در سنت انچه بدان قيام حجت درين باب شود نيامده وانچه مرفوعا مروى شده بصحت نرسيده وانچه بطريق غير رفع
آمده در خور حجت نيست واما زن مفقود پس او تعالى امر باحسان عشرت زوجات فرموده وعاشروهن بالمعروف
گفته واز امساك زنان بطور ضرار نهى نموده ولا تمسكوهن ضرارا فرموده وحكم بامساك بمعروف يا تسريح باحسان
كرده وامساك بمعروف او تسريح باحسان ارشاد نموده واز مضاره زنان نهى كرده ولا تضاروهن

گفتند و غائب که زن او را از غیبتش تضرر حاصل گردد او را جائز ست که رفع امر خود بسوی حکام شریعت کند و بر ایشان تخلیص آن زن از ین ضرار قالع واجب ست و این بر تقدیری ست که غائب از برای این زن انچه قیام بنفقه اش کند گذاشته رفته باشد و تضررش نه باین حیثیت بود بلکه بآن حیثیت که با وجود نفقه موجود تفرد وی ست و تنهایی و اگر تضررش بنا بر عدم وجود چیزی که استنفاق آن از انچه غائب گذاشته رفته ست باشد پس فسخ نکاح بنا بر عدم نفقه علی انفراده جائز ست اگرچه زوجش حاضر باشد تا بغائب بود نش چه رسد و این آیات کریمات که تلاوتش کردیم وجز آن دلالت دارند بران اگر پرسی که مدتی مقدره در غیبت معتبر ست گویم نه بلکه مجرد حصول تضرر از زن مسوغ فسخ ست بعد از اعذار بسوی زوج اگر در محلی معروف ست نه آنکه مستقرش معلوم نباشد پس حاکم را میرسد که بمجرد حصول این تضرر بزن فسخ نکاحش بکند و اگر غائب شئی محتاج الیه زن گذاشته رفته ست و تضررش نیست مگر بنا بر امر غیر نفقه و نحو آن پس لائق توقیف آن زن ست تا مدتی که زن عادله خبر بتضرر زن بزیادت بران مدت دهد و اگر شئی محتاج الیه از نفقه وجز آن نگذاشته پس مسارعت بسوی تخلیص آن زن و فک اسرا و دفع ضرار از وی واجب ست و بعد از ان که تزوج بدیگری کرد زن او گشت اگرچه شوی اول عود کند و نباید که نکاحش عود نکند بلکه بفسخ باطل گردیده فلا تشتغل بهذه التفاصیل التی ذکرها اهل الفروع وهی مبنیة علی غیر اساس و بعد از معرفت این ادله و مدلولات شناخته باشی که زنانی که شوهران ایشان در حبس دوام افتاده اند و امید رهائی ایشان از بند حکام نیست و نزد زنان نفقه نگذاشته اند و مستقر ایشان معروف و معلوم ست گویا در حکم حاضرین اند نه غائبین مفقود الخبر و زنان ایشان متضرر اند بنا بر اعواز نفقات و اشیاء محتاج الیها یا نفقه گذاشته اند لیکن تضرر ایشان بسبب امر غیر نفقه ست و آنقدر مدت بسر رفته که بر زیاده از ان نزد عادله از زنان شکیب متصور نیست شتابی در رهائی این بیچارگان بر ذمه همت حکام شریعت و قضاة ملت و مفتیان امت واجب ست بنا بر ادله مذکوره و عدم فارق و وجود علت جامع بلکه غائب مرجو العود ست و دائم الحبس مایوس الرجوع پس تخلیص زن محبوس دائم اوجب و آکد باشد نسبت بغائب وما جعل علیکم فی الدین من حرج و اگر کسی خلاف این مسئله سر اید از وی جز بدلیل صحیح پذیرا نشود و دلیل نیست و در اجتهادات مجتهدین حجت نباشد اگرچه اجتهاد بعض صحابه چرا نبود و یا لله العجب من هذه المذاهب المختلفة والمشارب المکدرة ما فعلت باصحابها وفی ای هوة اوقعتهم وابعدتهم عن صرائح الکتاب العزیز والسنة المطهرة التی لا نجاة لاحد الا فی اتباعها و رفض ما عداها کائنا ما کان وانما کان و اما تحریم جمع میان

دو خواهر و میان زن و عمه و خاله او نیز اول بنص کتاب عزیز ثابت ست بلا فرق میان حره و امه و ثانی
بسنت صحیحه و غیرها که مروی از طریق جماعة از صحابه ست پس حکم ببطلان اینچنین عقود صحیح باشد بلکه آنحضرت صلعم
در کمتر ازین کار حکم ببطلان کرده و فرموده ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل باطل و هر که لزوم
رفع این حکم ثابت بمجرد خیالات مختله و علل معتله کرده وی دور تر شتافته و بعض اهل علم برین تحریم حکایت اجماع
کرده اند و مثل روافض و خوارج و غیرها از فرق ضلال نه از ان کسان اند که اشتغال بشان آنان میتوان کرد
یا بتدوین مقالات باطله شان می باید پرداخت چه خلاف ایشان نه قادح در اجماع امت اسلامیه ست ولکن از
تعصب شعب کثیره برگ و بار می آرد فلا یقع الواقع فیها بل فی اشد هلکة و اعظمها خطرا و هو لا
یدری و چون در کتاب عزیز در مناکح حرام و حلال کثیر طیب آمده و آنحضرت صلعم ببیانش از برای مردم پرداخته
و در بیان و ایضاحش مبالغه فرموده حاجت بآن نیست که برانچه اهل فروع ذکر کرده اند و بی ادله آورده
تعویل کنیم **فصل** او تعالی امر بانکاح نساء کرده و انکحوا الایامی منکم و لا تعضلوهن ان ینکحن ازواجهن
فرموده پس اولیاء داخل اند درین خطاب بدخول اولی و احق اند بانکاح زنان ازین حیثیت باز سنت صحیحه آمد
بآنکه نکاح جز بولی نیست و نکاح بغیر ولی باطل ست و از آنحضرت صلعم ثابت شده که چون اولیا باهم اشتجار کنند
سلطان ولی کسی باشد که او را ولی نیست و این حدیث را طرق ست و احمد و ابو داود و ترمذی بسند حسن و حاکم
و ابن حبان روایتش کرده اند و دران دلالت ست بر آنکه نیست ولایت سلطان مگر نزد تشاجر اولیاء و چون
ولایت سلطان با وجود اولیاء بوجه اشتجار ثابت ست پس نزد عدم اولیاء بالاولی ثابت باشد و ازینجا تبیین
گشت که مراد بما فی القرآن خصوص اولیا بوده اند و معلوم ست که اقرب بزن اخص از ابعد ست جهت آنکه ولایتش
را بر زن مزید خصوصیت بقرب ست و جمهور سلف و خلف بسوی اعتبار ولی رفته اند تا آنکه ابن منذر گفته احدی را
از صحابه دران خلاف معلوم نیست و از ابو حنیفه اثبات ولایت نکاح از برای قرابت غیر عصبات مروی ست
و شک نیست که لحوق غضاضت مثلا باخوة از ام زائد بر اعمام و ابناء اعمام ست و تفصیل مقام درین کتاب نباید
و اثبات ولایت از برای معتق بحدیث الولاء لحمة کلحمة النسب ست و درین حدیث مطعنی نیست بلکه شواهد دارد
کما ذکره صاحب التلخیص و ظاهر این تشبیه دلالت دارد بر آنکه عصبه معتق قائم مقام او یند اگر عصبه نسب یافته نشود
با معتق و عصبه ایشان را مدخلی درین تشبیه ست و این ولایت تا حیات اولیا ست و هر که از انها بمرد ولایتش
بموت منقطع گشت پس وصی او را این ولایت در نکاح ثابت نباشد و نزد عدم اولیاء سلطان و کسیکه از طرف

سلطان ولی آن باشد حالت ضروری روی دهد و حاجت بمعرفت رضای زن بزوج افتد بعده عقد صورت بندد
و شاید این صورت متوجه بر کسی ست که صالح این کار باشد بدون آنکه وکیل از طرف زن گردد ولا سیما با حدیث
لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها فان الزانية هي التي تزوج نفسها اخرجه ابن ماجة والدارقطني من
حديث ابي هريرة ابن حجر گفته رجاله ثقات و نقد اعل بالوقف لكن لا وجه له بل في قوله فان الزانية الى آخره
و وجود یک ولی کافی ست و نزد تشاجر سلطان ولی باشد و در کثیر مشترک اذن همه ساوات در کار ست
زیرا که هر یکی را نصیبی ازان مملوک ست پس اذنش در ملک وی معتبر باشد و اذن غیر او ازان مغنی نبود و ولی کافر
مسلوب الاهلیه ست و لهذا آنحضرت صلعم تزوج بام حبیبه کرد و بدون پدرش ابی سفیان عقد بربست زیرا که وی
دران هنگام مسلمان نبود همچنین اگر ولی هست لیکن غائب ست و غیبت او با انتظار عود مضر زن ست یا وصول
تا آن ولی متعذر ست بنا بر خفاء مکان پس با عدم رجاء عود قبل مضی مدت تضرر زن با انتظارش یا وقوع عضل از
ولی نکاحش بی ولی جائز باشد ولکن ضرور ست که تقریر این مدعا بوجه شرعی بود نه بمجرد قول زن و احادیثی که درباره
اعتبار ولی آمده حاکم سرد آن از طریق سی صحابی کرده و دران تصریح بنفی ست مثل حدیث ابی موسی که نزد احمد و
اهل سنن و ابن حبان و حاکم و صححاه بلفظ لا نکاح الا بولی آمده و این مفید انتفاء نکاح شرعی بانتفاء ولی ست و انچه
مفید این مفاد باشد مقتضی آنست که وجود ولی شرط صحت نکاح بود زیرا که شرط عبارت از چیزیست که عدمش مستلزم عدم مشروط
باشد کما تقرر فی الاصول و در حدیث عائشه آمده ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل و این کلمه را
سه بار فرموده این نزد احمد و ابو داود و ترمذی و ابن ماجه ست و گذشت حدیث ابی هریره که زن زن را بزنی
دیگر ندهد و نه جان خود را بزنی سپرد پس ولی شرطی از شروط نکاح ست که نکاح جز بدان صحیح نشود و اگر موجود باشد ورنه
ولایتش بسوی سلطان ست و نیز قول ابن منذر که انه لا یعرف عن احد من الصحابة خلاف في اعتبار الولي
پیشتر ذکر شده و باید که ولی ذکر باشد نه انثی زیرا که زن ولایت تزوج زن دیگر بلکه نفس خود ندارد کما قدمنا و لفظی که
بدان عقد واقع شود لفظ نکاح ست یا تزویج یا انچه مفید این مفاد از متعارفات میان مردم باشد اگرچه افاده تملیک
نکند و مفهوم از اعراف مصطلحه میان قوم مقدم بر غیر ست چه تفاهم میان ایشان باعتبار همین اصطلاح ست و در کتاب
و سنت انچه دال باشد بر آنکه جز فلان لفظ یا الفاظ مخصوصه مجزی نیست نیامده و از آنحضرت صلعم ثابت شده که خواستار زن
واهبة النفس را ملکتکها بما معک من القرآن فرموده و در لفظی زوجتکها و در لفظی زوجناکها و در لفظی
انکحناکها آمده و ظاهر آنست که عقد واقع از غیر ولی غیر صحیح ست فی نفسه و اجازت مصحح آن نیست آری از نائب

و [illegible] صحیح ست [illegible] حالت [illegible] و [illegible] در صحت [illegible] و آن [illegible] قبول
نشود و لکن اگر سوال متقدم شده ست حتی از قبول باشد چنانکه در حدیث [illegible] سهل [illegible] فقال زوجتکها
و غالب در ایام نبوت مثل این حال بود و در صحت عقد بوکالت و کتابت یا بصمت و اخرس باشارت نزاع نیست
و دلیل بر آنکه لفظ لا بدست نیامده و در حدیث عقبه بن عامر آمده که انه صلعم قال لرجل اترضی ان ازوجك
فلانة قال نعم وقال للمرأة اترضین ان ازوجك فلانا قالت نعم فزوج احدهما صاحبه و آز نکاح [illegible]
در احادیث صحیحه ثابت در صحیحین و غیرهما از طریق جماعة از صحابه تصریح بنهی آمده و دران تفسیرش چنین عارد شده
که یکی دختر یا خواهر خود را بنکاح دیگری بدین شرط دهد که وی دختر یا خواهر خود را بنکاح اینکس در آرد و میان
هر دو کابین نباشد و این تفسیر موقوفا و مرفوعا بهر دو طریق آمده و نهی حقیقت ست در تحریم [illegible]
بطلان ست و آنکه ذکر فرق میان نهی لذات الشئ یا جزء الشئ یا امر خارج از شئ کرده اند مجرد رای بحت و دعوی
محض ست بلکه از هرچه شارع نهی کرده عباد را از قربانش و از تلبس بدان منع نموده و این ست معنی غیر ماذون
فیه و غیر شرعی بودن آن و هرچه چنین باشد از امر نبوی نبود و هرچه امر نبوی نبود مردود ست و این تفرقه میان اقسام
نهی اهل فروع را عصای متوکی علیها گشته و مرید دفع دلیل بمجرد قال و قیل این تفرقه را ذریعه مغالطه و مراوغه و هرب
از حق ساخته با آنکه درینجا تصریح بنفی این نکاح وارد شده و در حدیث ابن عمر نزد مسلم مرفوعا آمده لا شغار فی الاسلام
و توجه نفی حقیقة بسوی ذات ست و نیست مانع ازان زیرا که مراد ذات شرعیه ست و بر تقدیر وجود مانع
اقرب مجازین بسوی آن نفی صحت ست و بنفی صحت مطلوب حاصل و شغار مختص بدختران و خواهران نیست
بلکه حکم غیر ایشان از قرابت نیز همین ست و نووی بران حکایت اجماع کرده و نکاحی که شریعت حقه بدان آمده همان ست
که عقدش از اولیاء باشد و شارع دران تا انجا مبالغه کرده که نکاح واقع را بغیر ولی باطل فرموده و سه بار
تکرارش کرده باز نکاحی که بدان شریعت مطهره وارد شده عقدی ست که دران شارع اشهاد شهود واجب
گردانیده چنانکه اینمعنی از احادیث ثابت ست باز نکاحی که شارع تشریعش کرده نکاحی ست که بدان حصول
توارث و ثبوت نسب شود و بران ترتب طلاق و عدت گردد پس متعه نکاحی ازانکه شرعیه نیست بلکه رخصتی برای
مسافر نزد ضرورت بود و درین حرف خلافی نیست و همچنین در ثبوت حدیث متضمن نهی از متعه تا یوم القیامه
خلافی نباشد و لیس بعد هذا شئ و معارضه بانچه زعم کرده اند و بذکرش از استمتاع بعض صحابه بعد موت نبوی
پرداخته صحیح نباشد زیرا که این حرکت چندان بدیع نیست بسیار ست که بر بعض صحابه بعض احکام مخفی مانده و لهذا عمر

رضی الله عنه نهی از آن تصریح کرده واشعار این نهی تا آنحضرت صلعم رسانیده چون معلوم کرد که بعض صحابه بر فسخ
گرا ئیده رجعت و باطرف ثابت از رسول خدا است نه در فعل بعض صحابه و فردی از افراد ایشان و مراد وقت آنکه
تحلیل قطعی ست و تحریم ظنی مدفوع ست بآنکه استمرار این قطعی ظنی ست بلا خلاف و نسخ امر استمرار ست از برای
نقض امر واقع زیراکه هیچ عاقل نگوید که انچه از تعلیق عزایم حاصل گشته منسوخ نشود و از جمله اهل اسلام اهل تحریم
گرده اند و جز را فضه به جوازش احدی باقی نیست و اینها همه یکسان اند که حاجت بدفع اقوال ایشان باشد
یا خلاف ایشان قادح در اجماع بود چه در غالب مذاهب خود مخالف کتاب و سنت و اجماع مسلمین اند ابن منذر
گفته جاء عن الاوائل الرخصة فیها یعنی المتعة ولا اعلم الیوم احدا یجیزها الا بعض الرافضة و قاضی
عیاض گفته اجمع العلماء علی تحریمها الا الروافض و ابن بطال گفته واجمعوا الان علی انه متی وقع
یعنی المتعة ابطل سواء کان قبل الدخول او بعده و خطابی گفته تحریم المتعة کالاجماع الا عن بعض
الشیعة و این عبارات علاوه بطلان و تحریم متعه مفید آنست که جوازش مذهب جمهور شیعه و روافض هم نیست
بلکه قول بعض افراد از ایشان ست و هر استثنا و شرط که متضمن تحلیل حرام یا تحریم حلال باشد در نکاح باطل ست
و لهذا از آنحضرت صلعم بصحت رسیده که کل شرط لیس فی کتاب الله فهو باطل و آنکه در حدیث دیگر آمده که
احق الشروط ما استحللتم به الفروج مراد بدان شروطی ست که حلال را حرام و حرام را حلال نگرداند
چنانکه شرط کند که چنین طعام و چنان کسوت بدهد یا کدام کار خانگی و خدمت خود و نحو آن از وی نستاند **فصل**
در باب اشهاد شهود در نکاح حدیثها آمده که بعضش مقوی بعض ست از انجمله حدیث لا نکاح الا بولی وشاهدی
عدل ست نزد احمد و دارقطنی و بیهقی و ترمذی بدان اشارت کرده و در سندش عبد الله بن محرر متروک ست بخاری
بمهملات ۱۲
گفته منکر الحدیث و از انجمله حدیث عایشه ست نحو آن مرفوعا و نیز موقوفا و مرفوعا آمده و از انجمله حدیث ابوهریره ست
بلفظ لا نکاح الا باربعة خاطب و ولی وشاهدین و این نزد بیهقی ست موقوفا و مرفوعا و در اسنادش ضعف ست
و از انجمله حدیث دیگر از عایشه ست نزد دارقطنی بلفظ لا بد فی النکاح من اربعة الولی والزوج والشاهدین
و در سندش مجهول ست و نحو آن بیهقی در خلافیات از ابن عباس موقوفا روایت کرده و تصحیحش نموده و هم ابن ابی شیبه
آورده و از انجمله حدیث اوست نزد ترمذی ان النبی صلعم قال البغایا اللاتی ینکحن انفسهن بغیر بینة
و از انجمله نزد شافعی ست مرسلا از حسن و از انجمله روایت ابو الزبیر مکی ست که ان عمر بن الخطاب اتی بنکاح
لم یشهد علیه الا رجل وامرأتان فقال هذا نکاح السر ولا اجیزه ولو کنت تقدمت فیه لرجمت

اخرجه ما القضاء والرضا [illegible]

نموده وظاهر اقتضای نفیش آنست که اشهاد شرط نکاح ست و بدون آن صحیح نباشد زیرا که نفی بمعنی حقیقی خود

متوجه بسوی ذات شرعیه ست پس ارتفاعش مستلزم ارتفاع آن باشد وذلک معنی الشرط و در فرض وجود

قرینه مانعه از اعتبار معنی حقیقی نفی صحت اقرب مجازین الی الذات بود و این نیز مفید شرطیت ست ترمذی

گفته والعمل علی هذا عند اهل العلم من اصحاب النبی صلعم ومن بعدهم من التابعین وغیرهم

قالوا لا نکاح الا بشهود ولم یختلف فی ذلک من مضی منهم الا قوم من المتاخرین من اهل العلم وانما

اختلف اهل العلم فی هذا اذا شهد واحد بعد واحد فقال اکثر اهل العلم من الکوفة وغیرهم

لا یجوز النکاح حتی یشهد الشاهدان معا عند عقد النکاح وقد رای بعض اهل المدینة اذا شهد

واحد بعد واحد فانه جائز اذا اعلنوا ذلک وهو قول مالک بن انس وغیره وقال بعض اهل العلم یجوز

شهادة رجل وامرأتین فی النکاح وهو قول احمد واسحق انتهی کلام الترمذی و احادیث صحیحه دال ست

برآنکه تمام نمیشود نکاح مگر برضاء منکوحه چنانکه در حدیث ابی هریره در صحیحین وغیرهما آمده قال رسول الله صلعم

لا تنکح الایم حتی تستامر ولا البکر حتی تستاذن قالوا یا رسول الله وکیف اذنها قال ان تسکت و در

مسلم وغیره از حدیث عایشه رضی الله عنها آمده که گفت فرمود رسول خدا صلعم الثیب احق بنفسها من ولیها

والبکر تستاذن فی نفسها واذنها صماتها و بخاری وغیره از خنساء بنت خدام انصاریه روایت

نموده ان اباها زوجها وهی ثیب فکرهت ذلک فاتت رسول الله صلعم فرد نکاحها و احادیث درین

باب بسیارست وهمه افادهٔ عدم صحت نکاح زن ناراض میکند دوشیزه باشد یا ثیب و ضرورست در نکاح تعیین

اسم یا لقب منکوحه یا اشاره مفهمه بسوی آن و سبق تواطی بران ونحو آن ورنه مجرد الفاظ ونحو آن چون خلاف

ما فی النفس باشد اعتبار نبود و عقدی که از ولی همراه خاطب واقع شد و زن بدان راضی نبود پس این عقد موقوف ست

نزد بعضی اگر زن آنرا اجازه دارد صحیح شود و وطی مستباح گردد ورنه وجودش کالعدم ست و همین ست حکم عقدی

که خاطب بسوی غیر ولی کرده و مراد بصحت و نفاذ این عقد باجازت آنست که نزد اجازت حاجت تجدید عقد

دیگر نیست همین مجرد وقوعش کافی ست با آنکه ظاهر آنست که عقد واقع بغیر رضاء زن یا بدون ولی ست هیچ

حکم از برای آن نیست و از اصل منعقد نباشد بلکه لابدست از عقد دیگر نزد رضاء زن یا از ولی ولکن آنچه

ذکر رفت نزد بخاری از حدیث خنساء ثابت شده کما تقدم چه لفظ فرد نکاحها دال برآنست که آن عقد

واقع شدمی نکاح بود واگر خشنا بدان رضا می داد احتیاج بتجدید ش نمی افتاد و ازینجا ادی ست حدیث ابن عباس نزد

احمد و ابوداود و ابن ماجه و دارقطنی باسنادی که رجالش ثقات اند ان جارية بكرا اتت رسول الله صلعم

فذكرت ان اباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلعم و این تخییر دلیل ست بر نفاذ آن عقد واقع

باجازت زن و عدم امضاش بسوی تجدید و ازین باب ست عقد نکاح دختر عثمان بن مظعون نزد احمد و دارقطنی که رجالش

ثقات اند و نزد دارقطنی از ابن عمر و فيها فرفعوا الى رسول الله صلعم فقال هي يتيمة لا تنكح الا باذنها

و این احادیث دلالت دارند بر موقوف بودن عقد و در اثبات خیار بسوی قیاس بر بریره که آنحضرت صلعم

او را نزد عتق تخییر فرمود در انکه زیر شوهر خود بماند یا فسخ کند و نتوان گفت که آنچه از جناب نبوت درین باب

واقع شد قبل از دخول بود زیرا که رضا صغیره را قبل از بلوغش حکم نیست و دخول بوی دلیل بر رضا او نتواند بود

و مؤید این ست حدیث بریده که زنی جوان نزد رسول خدا صلعم آمد و گفت پدر من مرا بزنی برادر زاده خود

داده ست تا خسیسهٔ خویش بسبب من بردارد و آنحضرت اختیار کارش بدستش داد وی گفت قد اجزت

ما صنع ولكن اردت ان اعلم النساء ان ليس للاباء من الامر شيء اخرجه ابن ماجة برجال الصحيح

و احمد و نسائی نیز این حدیث را از عایشه روایت کرده اند بلفظ جعل النبي الامر اليها و این نه بنا بر عدم

کفاءت بود بلکه بنا بر عدم رضاء زن بدان و حدیث ايما امرأة زوجها وليان فهي للاول منهما اخرجه ابوداود

من حديث سمرة دال ست بر صحت عقد اول و بطلان ثانی و میتوان گفت که امر مفوض بزن ست عقد هر ولی

که جایز دارد صحیح بود و دیگر باطل **فصل** دلیلی بر آنکه مهر شرطی از شروط عقد یا رکنی از ارکان اوست نیامده

و مراد بکریمهٔ فلا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن آنست که مهر از برای منکوحه واجب

مطلقش از وی جایز نیست و اگر عقد جز بمهر صحیح نمیشد او تعالی لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن

او تفرضوا لهن فريضة نمی فرمود چه این آیه مفید آنست که عقد پیش از فرض مهر واقع میشود و مؤید اوست

حدیث عایشه نزد ابوداود و ابن ماجه بلفظ امرني رسول الله صلعم ان ادخل امرأة على زوجها قبل

ان يعطيها شيئا بیهقی گفته وصله شریک و ارسله غیره و مثل اوست حدیث عقبه بن عامر نزد ابوداود که آنحضرت صلعم زنی را

با مردی از حاضرین بدر تزویج کرد و برای وی صداق فرض ننمود تا آنکه چون مرد را وفات حاضر شد گفت فلانه

را که زوجهٔ من ست فرض صداق نکرده ام و من شما را گواه میکنم که سهم خود از خیبر باو دادم چنانچه آن زن بعد از

موت وی آن سهم را بصد هزار بفروخت و آنکه در حدیث ابن عباس آمده که چون علی مرتضی فاطمهٔ بتول را بزنی

گرفت آنحضرت صلعم فرمود چیزی او را بده وی گفت هیچ ندارم گفت درع حطمیه تو کجاست اخرجه ابو داود ونسائی وحاکم
واترا صحیح گفته ودر روایتی نزد ابی داود این ست ان النبی صلعم منعه حتی یعطیها شیئا پس درین روایت ذکر
مهر نیست ونه آنکه این اعطا از مهر ست ورنه لازم آید که دخول جز بعد از تسلیم مهر یا بعض آن جائز نباشد واین
خلاف اجماع ست و مهر مال باشد یا منفعت که در حکم مال ست اما مال پس ظاهر ست وانچه در آیات قرآنیه وحدیث
نبویه آمده منصرف بسوی همین مال ست واما منفعت پس حدیث قد زوجتک بما معک من القرآن دلیل ست
بر صحت آن وا ینحدیث در صحیحین وغیرهما ست از حدیث سهل بن سعد وحدیث نعمان ازدی نزد ابن ابی شیبه بلفظ زوج رسول الله
صلعم امرأة علی سورة من القرآن فقال لا یکون لاحد بعدک مهرا با آنکه مرسل ست وحجت نمی استد
در سندش مجهول ست کما ذکره ابن حجر فی الفتح ودرین باب حدیثها ست از جماعهٔ از صحابه وهمه متضمن صحت
این منفعت ست واگر چه بعتق باشد زیرا که در صحیحین وغیرهما از حدیث انس رض ثابت شده که آنحضرت صلعم صفیه را آزاد کرده تزوج
فرمود ثابت پرسید مهرش چیست فرمود نفسها اعتقها ولفظ بخاری این ست وجعل عتقها صداقها
و در تقدیر مهر مال چیزی که بدان حجت استد نیامده بلکه التمس ولو خاتما من حدید فرموده چنانکه در حدیث
سهل بن سعد در صحیحین وغیرهما ست وگویا این اقل مهر ست ومؤید اوست حدیث عامر بن ربیعه که زنی از بنی فزاره
بر نعلین تزوج کرد آنحضرت صلعم فرمود از نفس ومال خود بنعلین راضی شدی گفت آری پس جائز داشت
واین نزد احمد وابن ماجه ست وترمذی تصحیحش کرده ودر حدیث جابر آمده که آنحضرت صلعم فرمود لو ان
رجلا اعطی امرأة صداقا ملأ یدیه طعاما کانت له حلالا اخرجه احمد وابو داود ودر سندش موسی
بن مسلم یا مسلم بن رومان ضعیف ست و زن را در مال مهر خود تصرف وابرا از ان جائز ست زیرا که ملک او
گشته وهذا شان کل مالک بما لکه الانسان وفرق میان عموم تصرف وخصوص ابرا از مجرد رای ست
اثارتی از علم ندارد و آثار رد مهر برویت وعیب پس از انجهت رواست که زن مستحق این مال بشرع گشته
واو را قبول آن بر غیر آن صفت که پسندش کرده بود لازم نیست ما دام که این رد بنا بر تعنت بلا سبب نباشد
که انچنین رد او را نمیرسد ونزد تعذر یا استحقاق چون ظفر بعین یا بمماثلش ممکن نباشد او را جز قیمت
چیزی دیگر نمیرسد واین غایت امکان ست وبر زوج غیر آن واجب نیست **فصل** حدیث زنی که زوجش
مرد وبرای آن فرض صداق نکرده وبر وی داخل نشده وابن مسعود درباره آن گفته ادی لها مهر نسائها
ولها المیراث وعلیها العدة ومعقل بن سنان اشجعی گواهی داد که آنحضرت صلعم در تزویج دختر واشق مثل

آن قضا فرمود واین حدیث نزد احمد واهل سنن وحاکم وابن حبان وبیهقی ست وصححه الترمذی وابن مهدی وغیرهما دلیل ست بر ثبوت مهر بموت وچون با عدم تسمیه ثابت باشد پس بتسمیه بطریق اولی بفحوای خطاب ثابت ست وتنها اینحدیث بر وجوب کابین ومیراث بمرگ از برای استدلال کافی ست ومیان آن ومیان کریمه وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة فنصف ما فرضتم هیچ معارضه نیست چه حدیث درباره موت ست وآیه درباره طلاق وقیاس موت بر طلاق قیاس در مقابله نص ست وهو فاسد الاعتبار وحدیث صحیح ست وشواهد دارد وهر که اعلالش باضطراب کرده مصیب نیست وآنکه شافعی گفته ان صح حدیث تزویج بنت واشق قلت به پس بیهقی گفته فقد قال الحاکم قال شیخنا ابو عبد الله لو حضرت الشافعي لقمت علی رؤس الاشهاد وقلت قد صح الحدیث فقل به واما ثبوت مهر بدخول یا خلوت پس بدخول خود ظاهر ست ودران خلاف نیست ونصوص متطابق اند بران واما خلوت پس درینمقام انچه منتهض باحتجاج شود موجود نیست وانچه مرفوعا آمده بصحت نرسیده که بدان قیام حجت میتواند شد ودر اقوال بعض صحابه حجت نیست ولاسیما با اختلاف واضطرابش حالانکه حق تعالی میفرماید فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة فنصف ما فرضتم ومراد بمس اگر جماع ست پس ظاهر ست که خلوت جماع نیست واگر عام از جماع ست چنانکه عضوی بر عضو زن نهد پس خلوت مجرده مس نباشد اگرچه صد پرده فرو آویزد وهزار نظر بسوی او بکند وبعد ازین حاجتی بسوی تکلم بر خلوت صحیحه وفاسده نیست واستحقاق نیمه مهر بکریمه مذکوره صحیح ست واما استحقاقش بفسخ قیاسا علی الطلاق بجامع عقد وتسمیه پس در نفس ازین قیاس چیزی هست وهم از بودن فسخش از جهت مرد فقط موجب نیمه مهر چیزی در نفس باشد ولیکن میتوان گفت که چون شوی اخراج بانوی از گره نکاح خود بفسخ برگزید این گزیدن هیچو طلاق باشد از طرف او بخلاف آنکه فسخ از طرف زن یا از طرف هر دو بود ولزوم مهر بوطی امری روشن تر از مهر نیمروز ست زیرا که این لزوم بنا بر استحلال شرمگاه اوست ولزوم مهر مثل بدلیل همان حدیث متقدم معقل بن سنان ست وهو دلیل قوی ومستند سوی ومتمسک جلی ولفظ نسائها مقتضی آنست که اعتبار بمهر قرابت زن ست چه این قرابت اخص کسی ست که مضاف بسوی اوست واخص این قرابت کسی ست که قریب باشد از طرف پدر یا از جانب مادر یا از سائر زنان مماثلات او در منصب ومسکن وقبیله زیرا که میان او ومیان آن زنان سه چیز مصحح اضافت اند وهمچنین مرجع در مهور اما بسوی مهر امثال آنهاست اگر بمهر سند ورنه رجوع بسوی نصف مهر غالب حرائر اولی ست بنا بر وقوع تنصیف از برای بد دامته

ومبین الاضطراب بانه روی تارة عن معقل بن سنان وتارة عن رجل من اشجع او ناس من اشجع وقیل غیر ذلک قال البیهقی وهذا الاختلاف فی تسمیة من روی قصة بروع بنت واشق عن النبی صلی الله علیه وسلم لا یوهن الحدیث فان جمیع هذه الروایات اسانیدها صحاح وفی بعضها ما دل علی ان جماعة من اشجع شهدوا بذلک فکان بعض الرواة سمی منهم واحدا وبعضهم سمی اثنین وبعضهم اطلق ولم یسم ومثله لا یرد به الحدیث ولولا ثقة من رواه عن النبی صلی الله علیه وسلم لما کان لفرح عبد الله بن مسعود بروایته معنی ۱۲ منه

که در حدیث مذکور معقل بن سنان ست ۱۲

در بسیاری از احکام و متعه مطلقه قبل از دخول ثابت است که کریمه اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم علیهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحا جمیلا و در این آیه امر است بمتعه

از برای مطلقه قبل از دخول و این مفید وجوب باشد و در کریمه لا جناح علیکم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن

او تفرضوا لهن فریضة ومتعوهن علی الموسع قدره وعلی المقتر قدره امر است و امر دال بر وجوب باشد

و هر که گفته متعه واجب نیست مگر از برای مطلقه قبل الدخول اگر زوج از برای وی فرض فریضه نکرده نه آنکه کرده باشد

که درین حال مستحق نصف فریضه خواهد بود لقوله تعالی وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن

فریضة فنصف ما فرضتم پس وی گویا اراده جمع کرده و ممکن هست جمع بین هذه الآیات و ظاهر قوله تعالی

وللمطلقات متاع بالمعروف حقا علی المتقین ایجاب متعه از برای هر مطلقه [illegible]

فرض فریضه و با عدم فرض آن و بایش رفته است جماعتی از سلف و وجه حق آنست که آیه عام است بر مطلقه و تعمیم

بر غیر مدخوله که برای آن فرض صداق نکرده تنصیص است بر بعض افراد عام پس منافی سائر افراد نباشد و لکن ممکن

که مخصص عموم این وجوب از برای غیر مدخوله که فرض صداقش نکرده چنین جواب بدهد که هر دو آیه مشتمل بر دو قید است

و هر دو قید را مفهومی معمول بهست بدان تقیید این آیه عامه می کنیم و مجموع این آیات دلالت واضحه بینه بر

وجوب متعه میکند بهر دو امر که در هر دو آیه اولی ست و بقوله حقا در آیه سوم و هر که قائل بعدم وجوب است

بدستش جز مجرد مراوغه و مغالطه باقی نیست **فصل** هر چه پیش از عقد یا حال عقد داد یا ذکر دادنش کرد مستحق

آن همه زن است و بعد از عقد اگر زن را نداد بلکه اولیا او را داد آنها را باشد چنانکه مدلول حدیث عمرو بن شعیب

عن ابیه عن جده است ان رسول الله صلعم قال ایما امرأة نکحت علی صداق او حباء او عدة قبل عصمة

النکاح فهو لها وما کان بعد عصمة النکاح فهو لمن اعطیه واحق ما یکرم علیه الرجل ابنته واخته

و این حدیث نزد احمد و ابو داود و نسائی و ابن ماجه است و در ان مقالی نیست مگر آنچه در باره عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده مروی ست

با آنکه عمل بر حدیثش در بسیاری از ابواب واقع شده و ائمه حدیث تحسینش کرده اند و زن صغیره که غیر پدرش تسمیه

مهرش بکمتر از مهر مثل کرده او را میرسد که مطالبه بتوفیه آن بکند مگر آنکه در آن مصلحتی باشد احتیاج بسوی آن فی الحال هیچو احتیاج

بنفقه و جز آن و همچنین زن کبیره که ولی او کمتر از مهر مثل بدون رضای او مقرر کرد او را هم مطالبه بتوفیه اش بسوی

مهر مثل میرسد و این ظاهر است و قول باعتبار ولی در همه بی وجه است **فصل** زن را میرسد که تا مهر خود از شوی

نستاند از مباشرت با زوج ممتنع شود زیرا که مهر از ان اموال است که بدان استحلال فرجش بوده است و صادق

صدق و وفای آن وصیت فرموده پس هیچ شک و شبهه نیست در آنکه زن را امتناع میرسد تا آنکه مهرش بوی
تسلیم سازد و چه مطالبه‌اش کابین خود مطالبه حق ست باطل نیست و این از تمام امساک بمعروف باشد و حصول
بعضای زن تا حصول مانع جواز مطالبه تسلیم نیست چه مهر حق اوست و حصول رضایش در یکوقت مانع مطالبه‌اش از آن
وقت نمی‌تواند شد مگر وفی تا جیل بوده باشد زیرا که ولی را قطع حق او نمیرسد مگر آنکه در آن مصلحتی بوده و در سن
ضامن چیزی نیست که از مسمی ناقص گشته و آنچه زیاده حاصل گشته مستحق ناکح و خلاف آن هیچ وجه نیست نزد زوج
جز بجنایت یا تفریط یا غصب ضامن آن نیست و چون شارع اذن بمطلق وطی از برای زوج داده است پس وطی زن
صالحه جماع بعضو معتاد فاعل چیزی نیست که شرع او را بدان اذن بخشیده و در ماذون به الشرع مغرم نباشد
مگر بدلیل و دلیل موجود نیست ولکن لابد ست که مباشرت بر وجه معتاد باشد و اگر بطریقی ست که ازواج آنچنان
نمی‌کنند پس فاعلش بمجرد آن متعدی ست و قید صالحه از آنجهت ست که هر که خورد سال ست و مثل او تحمل وطی
نمیتواند کرد زوج را مباشرتش جائز نیست زیرا که اضرار و تالیم غیر و اخترام بدنش منع آمده مگر بحق و جماع
صغیره نه از حق ماذون به ست و تقیید بعضو معتاد ظاهر ست زیرا که هرچه بدان اذن رفته همان معروف ست
نه ما عدای آن و هر که مفضی شد بغیر معتاد از زوجات یا بزن کاره از غیر زوجات وی جانی ست و لزوم ارش
جنایتش داخل ست زیر عمومات و در ایجاب مهر از برای غیر زوجه با ارش نظر ست آری ایجابش از برای مغلوط بها
و نحو آن ظاهر ست زیرا که استحلال فرجش بشبهه کرده پس آنچه در فرج حلال بر وی لازم می‌آمد اینجا نیز لازم آید
و ایجاب نصف از برای غیر زوجه و مغلوط بها بی دلیل ست بلکه زنای موجب حد بر فاعل ست و بر زن با کراهت
حد نباشد و اگر ازاله بکارت بدون وطی باشد حکم جنایت دارد و لها حکمها و در فسخ نکاح بعیوب مثل جنون
و جذام و برص و عنت مرفوعی بصحت نرسیده و آنچه آمده موقوف بر بعض صحابه ست و در اقوال شان حجت نیست
و آنکه آنحضرت صلعم در کشح زن غفاریه ابصار بیاض کرد و فرمود خذی علیك ثیابك پس با آنکه سندش ضعیف ست
نص در محل نزاع نیست زیرا که این لفظ و لفظ الحقی باهلك که در روایت دیگر ست صالح و محتمل طلاق ست
والمحتمل لا تقوم به الحجة **فصل** کفاءت در دین معتبر ست چنانکه ابن حجر در فتح حکایتش کرده و دال ست
بران کریمهٔ انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عند الله اتقاکم
و قوله تعالی الزانی لا ینکح الا زانیة او مشرکة والزانیة لا ینکحها الا زان او مشرك وحرم ذلك علی المومنین
و دلیل ست بران حدیث ابی حاتم مزنی که آنحضرت صلعم فرموده اذا اتاکم من ترضون دینه و خلقه فانکحوه

الا تفعلوا تكن فتنة في الارض وفساد كبير قالوا يا رسول الله وان كان فيه قال اذا جاءكم من
ترضون دينه وخلقه فانكحوه ثلاث مرات اخرجه الترمذي وحسنه ومناوی از بخاری نقل کرده که
انه لم يعده محفوظا وعله ابو داؤد في المرسل واعله ابن القطان بالارسال وضعف راويه و مؤید اوست
آنچه ترمذی از حدیث ابی هریره اخراج کرده که گفت فرمود رسول خدا صلعم اذا خطب اليكم من ترضون دينه
خلقه فزوجوه ان لا تفعلوا تكن فتنة في الارض وفساد عريض و درین هردو حدیث دلیل ست بر آنکه
دین هر کسی که پسند نکند با وی تزوج نماید و همین ست معنی کفاءت در دین ومجاهر بفسق مرضی الدین نیست و اما
اعتبار نسب در کفاءت پس در حدیث بریده آمده که ان فتاة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي
زوجني ابن اخيه ليرفع بي خسيسته قال فجعل الامر اليها فقالت قد اجزت ما صنع ابي ولكن اردت
ان اعلم النساء انه ليس الى الاباء من امر النساء شيء اخرجه ابن ماجة باسناد رجاله رجال الصحيح واحمد و
نسائی روایتش از عایشه کرده اند و محل حجت ازین حدیث قول اوست ليرفع بي خسيسته که ایشعر آنست
که زوجش غیر کفو او بود ولکن مخفی نیست که این قول آن زن ست و آنحضرت صلعم که اختیار امرش بدست وی
داد بنابر آن داد که معتبر رضای اوست و چون رضا نداد نکاح صحیح نشد خواه معقود له کفو باشد یا غیر کفو و نیز
این تزویج با ابن عم او بود و ابن عم کفو ست نه غیر کفو و نیز استدلال کرده اند بر اعتبار کفاءت در نسب
بحدیث بریده مرفوعا ان احساب اهل الدنيا الذين يذهبون اليه المال واین نزد احمد و نسائی ست وصححه
ابن حبان والحاكم و بحديث سمره مرفوعا الحسب المال والكرم التقوى واین را احمد روایت کرده و ترمذی و حاکم
تصحیحش نموده و محتمل که مراد آن باشد که اهل دنیا همین امر را معتبر دارند چنانکه در حدیث بریده بدان تصریح گذشته
واین حکایت صنیع دنیاداران واغترار ایشان بمال و عدم اعتداد ایشان بدین ست پس این حدیثها در حکم توبیخ و تقریع
اهل دنیا باشد نه ارشاد باعتبار آن وانچه حاکم از ابن عمر آورده که آنحضرت صلعم فرمود العرب اكفاء بعضهم لبعض
قبيلة لقبيلة وحي لحي ورجل لرجل الا حائك او حجام پس حفاظ گفته اند که این حدیث موضوع ست در فوائد
مجموعه في الاحاديث الموضوعه بر ان ایضاح کلام نموده و آنکه از علی مرتضی مرفوعا آمده که ثلاث لا تؤخر الصلوة
اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا اخرجه الترمذي پس آنچه دال باشد بر اعتبار
کفاءت در نسب درین حدیث نیست بلکه محمول بر انست که چون زن را کفوی مرضی الخلق والدین میسر آید نکاحش
کرده باید داد چنانکه در هردو حدیث سابق ست و اما حدیث خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام

پس این نیز دلالت بر مطلوب نیست زیرا که اثبات خیریت بعض از بعض دیگر مستلزم آن نیست که ادنی غیر کفو اعلی ست و همچنین حدیث ان الله تعالی اصطفی کنانة من ولد اسمعیل واصطفی من کنانة قریشا واصطفی من قریش بنی هاشم زیرا که این اصطفا دلالت بران ندارد که ادنی غیر کفو اعلی باشد و ثابت شده که آنحضرت صلعم با مولای خود زید بن حارثه زینب بنت جحش را که قرشیه بود تزویج داد و اسامه بن زید را با فاطمه بنت قیس قرشیه تزویج نمود و عبدالرحمن بن عوف خواهر خود را بزنی بلال داده و ابوداود روایت کرده که ابا هند حجامت آنحضرت صلعم کرد فرمود یا بنی بیاضة انکحوا اباهند وانکحوا الیه و ابن الحاکم هم اخراج کرده و حافظ در تلخیص تحسینش نموده و بخاری وغیره از عایشه آورده اند که ابو حذیفه بن عتبه بن ربیعه بن عبد شمس که از حاضرین بدر همراه جناب نبوت بود سالم را متبنی گرفت و دختر برادر خویش ولید بن ربیعه را بزنی او داد حالانکه سالم مولای زنی از انصار بود و بعد ازین تقریر شناخته باشی که معتبر همان کفاءت در دین و خلق ست نه در نسب

اعتبار شرف آدمیان از حسب ست   بهر تحقیق نسب آدم و حوا کافی ست

مراد بحسب اینجا دین و خوی ست و لکن چون آنحضرت صلعم خبر داد که حسب اهل دنیا مال ست و در صحیح ثابت شده که در امتش سه چیز از کار جاهلیت باشد فخر باحساب و طعن در انساب و استسقا بنجوم و نیاحت پس ترویج غیر کفو در نسب و مال اصعب نوازل ست بکسیکه ایمان بخدا و روز آخرت ندارد و ازین قبیل ست استثناء فاطمیات و گردانیدن ایشان اعلی قدر و اعظم شرف از دیگر بنات صلبیه رسول خدا صلعم فیا عجبا کل العجب من هذه التعصبات الغریبة والتصلبات علی امر الجاهلیة وهذا مصداق ما اخبر به صلعم من ان تلک الخصال کائنة فی امته وانها لا تدعها امته فی الجاهلیة والاسلام کما وقع فی الصحیح واذا لم یترکها من عرف انها من امور الجاهلیة من اهل العلم فکیف یترکها من لم یعرف ذلک والخیر کل الخیر فی الانصاف والانقیاد لما جاء به الشرع ولهذا اخرج الحاکم فی المستدرک وصححه عن رسول الله صلعم انه قال اعلم الناس ابصرهم بالحق اذا اختلف الناس

فصل اگر استمرار بر نکاح زانیه همچو ابتدای نکاح با وی باشد قول عز وجل الزانی لا ینکح الا زانیة والزانیة لا ینکحها الا زان او مشرک وحرم ذلک علی المؤمنین دلیل بود بر تحریم امساک زنی که زنا کرده و بر وجوب تطلیقش و لکن در حدیث صحیح آمده واتقوا الله فی النساء فانهن عوان عندکم تا آنکه ارشاد کرد الا ان یاتین بفاحشة مبینة فان فعلن فاهجروهن فی المضاجع واضربوهن ضربا غیر مبرح فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلا دلالت دارد بر جواز امساک

زانیه بعد از هجر و ضرب چنانکه آیت گواهست [illegible] و حدیث ابن عباس که مردی نزد آنحضرت
صلعم آمد و گفت ان امرأتي لا ترد يد لامس قال غربها فقال اني اخاف ان تتبعها نفسي قال فاستمتع
بها اذا که نزد ابوداود و نسائی ست پس بر تقدیر ثبوت و صلاحیتش از برای حجت و آنکه مراد بعدم رد ید لامس
کنایه از زناست دال ست بر جواز امساک بنابر مزید محبت زوج با زوجه و عدم صبر بر فراق او ست
و دیگر رنج و عذاب ست جان مجنون را — بلای صحبت لیلی و فرقت لیلی
و جمع میان آیه و این هر دو حدیث بدو وجه میتواند شد یکی حمل آیه بر ابتدای نکاح نه استمرار بران یا تخصیص
تحریم امساک بزنی که هجر و ضرب بدو هیچ اثر نمیکند و جان شوی در پس او میرود و اینهمه درباره زوجات ست
و درباره مملوکات صحیح از وی صلعم ثابت شده که آنحضرت صلعم ارشاد کرد اذا زنت امة احدكم فتبين
زناها فليجلدها الحد ولا يثرب عليها و در بار سوم فرمود فليبعها ولو بحبل من شعر و نکاح باطل بهمانست
که شرع بابطالش آمده همچو زن منکوحه بغیر اذن ولی او یا بغیر وقوع رضای او یا آنچه در کتاب و سنت صحیحه تصریح بتحریم
آمده و نیست اعتبار بمذهب زوجین یا احدهما زیرا که این غیر معمول علیه ست بلکه اعتبار بچیزیست که در شرع مستقر
گشته نه در مذاهب و فرق میان فاسد و باطل مجرد اصطلاح ست ابتنای احکام خدای عز و جل بران جائز نیست
و لزوم مهر بنابر استحلال فرج ظاهرست و لحوق نسب ادلیل دال بر مدعا باید مگر آنکه جهل به اثبت فراش گردانند
و وطی بشبهه بود و عدم وجوب حد بنابر آنست که حدود مدفوع میشود بشبهه و جهل شبهه ست و بالجمله امثال این تفریعات
از اهل فروع و همچو تدقیقات از اصحاب مذاهب مبتنی بر مجرد آراست که اثاری از علم ندارد والحق الحقيق
بالقبول هو ما ذكرناه **فصل** شک نیست که نساء صحابه در ایام نبوت قیام بعمل بیوت و کار و بار خانها و اصلاح
معیشت داشتند بلکه خود زنان نبوت همچنین بجای آوردند و شریعت مطهره بتقریرش وارد شده و اگر ناجائز می بود
آنحضرت صلعم بران انکار می فرمود زیرا که دران اتعاب زنان و اتعاب نفوس معصومه بعصمت اسلام ست و آن
جائز نباشد و چون فاطمه بتول رضی الله عنها شکایت مشقت مزاولت طحن و حمل قربه کرد و درخواست خادمی که اعانتش
درین امر کند نمود و میکه خدم نزد آنحضرت صلعم آمد فرمود اتقي الله يا فاطمة واعملي عمل اهلك و این در صحیحین و غیرهما ست
بعده فاطمه زهرا را ارشاد بگفتن تسبیح و تحمید سی سه بار و تکبیر سی و چهار بار کرد و فرمود که این ذکر بهتر از خادم ست
و حدیث متقدم در تزوج زنی بر نعلین که دران ارضيت من نفسك ومالك بنعلين آمده وی گفته نعم و آن را
جائز داشته دلیل ست بر آنکه نفس و مال زن زیر حکم زوج ست تا بمجرد اعمال چه رسد و در وطی زن اعتبار بصلاحیت

او دست ولا پدست از بن امر چه جماع غیر صاحبه حرام ست بر زوج و گسیختن از وی و امرش بدان بدولی حرام باشد
وهمچنین نزد وطی خلوت و حین از حضور جامع معتبر ست و اذان گزیده گریز نباشد و نزد حیه انگمن زوج از نفس خود
در غیر خلوت لازم نیست و شوی را نمیرسد که از وی طالب صحبت در غیر خلوت گردد آری وطی او هر جا که خواهد جایز ست
زیرا که حق زوج ست هر جا که خواهد با عدم مانع بعمل آرد و لیکن جز در قبل بجای دیگر نبود اگر چه ایلاج در آن از جانب
دبر باشد و هیچ کس را در این تو بیش نیست و قدر جواز استمتاع و غیره از محذورین و ظاهر الیقین و تحریم آن خود را هیچ
شک و شبهه نباشد و سنت صحیحه بدان وارد گشته و اقل آنچه در منع از وطی نقص در برآمده مفید تحریم ست چنانچه شوکانی
در منتقی و بنده فقیر در فتح البیان بایضاحش پرداخته و وجهی از برای کراهت کلام در حین وطی نیست زیرا که کراهت
حکم شرعی ست جز بدلیل ثابت نشود و دلیل موجود نیست آری تعری که مستلزم ظهور عورتین باشد که جماع بدون کشف
آن تمام نمیشود پس در باره آن حدیث عوراتنا ما نأتی منها وما نذر فقال صلعم ان استطعت ان لا یراها
احد فافعل فقال فالرجل یکون خالیا قال الله احق ان یستحیی منه من الناس وارد ست و این حدیث
صحیح ست و ابن ماجه از عتبه بن عبد الرحمن سلمی روایت نموده که گفت قال رسول الله صلعم اذا اتی احدکم اهله
فلیستتر ولا یتجرد تجرد العیر و ترمذی مرفوعا آورده ایاکم والتعری فان معکم من لا یفارقکم الا عند
الغائط وحین یفضی الرجل الی اهله و این عام ست از حالت وطی و جز آن همچو حمام و غیره و لیکن در سندش
دو ضعیف اند و همچنین دلیلی بر کراهت نظر در باطن فرج نیامده و آنکه بلفظ اذا جامع الرجل امرأته فلا ینظر الی
فرجها آمده پس نفی اصل محض ست و کذلک ایجاب مؤن تسلیم بر زوج بلا دلیل دال ست و لکن از انجا که نفقه و کسوت
و جمیع محتاج الیه زن بر ذمه زوج واجب ست این را هم بدان ملحق ساخته اند بنا بر آنکه اعراف مقتضی آن و مطابق بر آنست
و واجب ست تسویه میان زنان و قرآن کریم بسویش اشارت فرموده حیث قال ولا تمیلوا کل المیل فتذروها
کالمعلقة وقال سبحانه فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة و از آنحضرت صلعم قسمت میان ازواج مطهرات مع
عدم تفضیل بعض ایشان بر بعض بصحت رسیده و اینقدر در اثبات اصل تسویه کافی ست و اما دلیل وجوب پس
این حدیث ست اذا کانت عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینهما جاء یوم القیامة وشقه مائل اخرجه
احمد واهل السنن وغیرهم و اسنادش صحیح ست چه وقوع این بلا روز قیامت باین سبب دال بر وجوب اوست
و اگر واجب نمی بود همچنین عقوبت معاقب نمی گشت و بخاری و مسلم از حدیث انس روایت کرده اند که وی گفت
من السنة اذا تزوج البکر علی الثیب اقام عندها سبعا ثم قسم و اذا تزوج الثیب اقام عندها ثلاثا

در قسم بود الا اگر برداشت نقصان اساءة خطاء النبي صلى الله عليه وسلم حديث را با حق از انس
مرفوعا روايت نموده بلفظ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في صحيح ابن حبان وصحيح ابن خزيمة وصحيح
ابي عوانة وسنن البيهقي ومستخرج الاسمعيلي وهكذا رواه الدارقطني والدارمي و تخصيص تسويه
باثنا نيز واجب و ليالي وقيلوله پس بعيد نيست چه حديث ابي هريرة نزد احمد واهل سنن و دارمي وابن حبان وحاكم
آمده بغير تخصيص بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان له امرأتان يميل لاحدهما على الاخرى
جاء يوم القيامة واحد شقيه ساقط او مائلا دال بر وجوب تسويه در اعم از انفاق واجب ست و در انچه
مالك آن نيست مثل محبت و آشفتگي و لهذا آنحضرت صلعم قسمت و عدل ميكرد و ميفرمود اللهم هذا قسمي فيما املك
فلا تلمني فيما تملك ولا املك اخرجه اهل السنن والدارمي وابن حبان والحاكم وصححاه و كنيزك زوجه
اينكس ست نصف آنچيز ست كه از براي حره باشد و دليلش حديث مرتضوي ست نزد بيهقي من السنة ان للحرة ليلتان
وللامة يوما و امام احمد باين حديث احتجاج كرده ومقوي اوست انچه در بسياري از مسائل تنصيف براي عبد وست
واقع شده و تاثير جديده ثيب بسه شب و بكر بهفت شب بحديث متقدم انس ست و بانچه در معني آن وارد گشته و آن
دلالت دارد بر آنكه حق تاثير باطل ميگردد بمجاوزت مقدار محدود و در صحيح مسلم وغيره از حديث ام سلمه آمده ان النبي صلعم
لما تزوجها اقام عندها ثلاثة ايام وقال انه ليس بك على اهلك هوان فان شئت سبعت لك وان سبعت
لك سبعت لنسائي و زن را ميرسد كه نوبت خود ببخشد چنانكه در صحيحين وغيرهما آمده كه سوده بنت زمعه يوم خود بعايشه
هبه كرد پس آنحضرت صلعم عايشه را يوم او و يوم سوده قسمت ميكرد و هم در صحيحين از عايشه آمده كه وي در كريمه وان امرأة
خافت من بعلها نشوزا او اعراضا گفته كه هي المرأة تكون عند الرجل لا يستكثر منها فيريد طلاقها
ويتزوج غيرها تقول له امسكني ولا تطلقني ثم تزوج غيري وانت في حل من النفقة والقسم لي فذلك
قوله تعالى فلا جناح عليهما ان يصلحا والصلح خير و چون اين هبه نوبت ازين زن بلا عوض واقع شده ست
او را رجوع ازين هبه جائز باشد و اگر بعوض ست پس اگر راضي بترك عوض شود او را رجوع ميرسد خواه اين عوض مال
باشد يا منفعت و مثل حديث العائد في هبته كالعائد في قيئه مانع از رجوع نيست زيرا كه اين حديث خارج مخرج
تكريه رجوع ست پس دليل باشد بر جواز با كراهت صواب همين ست نه انچه ابن القيم در هدي ذكر كرده كه رجوع باطل ست
بنا بر آنكه هبه خارج مخرج معاوضه ست و حق تعالى نامش صلح نهاده پس چنانكه حقوق و اموالي كه بران صلح شده لازم
مي گردد همچنان اين هبه نيز لازم ميشود انتهى زيرا كه زن با رجاع عوض هبه رضا داده و حق آنست كه چون سفر كند ميان

زنان قرعه انداختی چنانکه در صحیحین و غیرهما ثابت شده که آنحضرت صلعم چون اراده سفر میکرد در میان زنان خویش
قرعه انداخت و هر کدام را که قرعه بنام او برآمدی همراه می برد و هذا نوع منه صلی الله علیه وسلم فعلا
لا حتمه ولیس بلازم ترکه و اگر گفته اند که قسم با سفر ساقط است بهیچ درست است لیکن بعد سفر سقط قرعه نیست و
زوج را نمیرسد که هر کرا خواهد بلا قرعه همراه برد بلکه اقراع میان آنها بر زوج واجب است و اگر کند عادل میان
نساء و عامل بسنت ثابته از جناب نبوت نباشد و احادیث در جواز عزل مختلف آمده بعض محتمل جواز است و بعض
محتمل عدم جواز مثل حدیث ابی سعید در صحیحین و غیرهما که سوال کردیم رسول خدا را از عزل فرمود ما علیکم ان لا تفعلوا
فان الله عز و جل قد کتب ما هو خالق الی یوم القیامه و بعض مصرح بمنع اند مثل حدیث ابو سعید مذکور نزد احمد
مرفوعاً بلفظ قال فی العزل انت تخلقه انت ترزقه فانما هو ذلك القدر و حدیث اسامه بن زید نزد مسلم
و غیره که مردی نزد آنحضرت صلعم آمد و گفت من عزل میکنم از زن خود فرمود چرا میکنی گفت میترسم بر اولاد او فرمود
لو کان ضارا ضر فارس والروم و حدیث جذامه بنت وهب گفت حاضر شدم رسول خدا را در مردم و او میگفت
لقد هممت ان انهی عن الغیلة فنظرت فی الروم و فارس فاذا هم یغیلون اولادهم فلا یضر اولادهم شیئا
باز او را از عزل پرسیدند فرمود ذلك الواد الخفی وهی اذا الموؤدة سئلت و در بعضی ازین احادیث دلالت
بر جواز است مثل حدیث جابر کنا نعزل والقرآن ینزل و این در صحیحین و غیرهما است و مسلم زیاده کرده کنا
نعزل علی عهد رسول الله صلعم فبلغه ذلك فلم ینهنا و مثل حدیث ابی سعید نزد احمد و ابی داؤد و ترمذی
و نسائی و ابن ماجه باسنادی که رجالش ثقات اند یهود گفتند عزل موؤده صغری است آنحضرت صلعم فرمود کذبت
یهود لو اراد ان یخلق شیئا لم یستطع احد ان یصرفه و نحو آن نسائی از حدیث جذامه آورده و همچنین آنچه
درین باب بر معنی تنزیه آمده و بعض ترجیح احادیث جواز کرده اند و بحدیث عمر بن خطاب نهی رسول الله صلعم
ان یعزل عن الحرة الا باذنها که نزد احمد و ابن ماجه است استدلال نموده و در سندش ابن لهیعه است و فیه مقال
معروف لیکن شاهد اوست حدیث ابن عباس نهی عن عزل الحرة الا باذنها اخرجه عبد الرزاق والبیهقی
و مؤید اوست حکایت اجماع از ابن عبد البر بر آنکه عزل از زوجه حره نباید مگر باذن او و ابن هبیره بر نقل این اجماع
موافقش کرده چنانکه ابن حجر در فتح گفته و اما جواز عزل از امت مطلقا پس بنا بر حدیث جابر است نزد مسلم و غیره
که مردی نزد آنحضرت صلعم آمد و گفت مرا جاریه هست که خادمه و ساقیه من است و بروی طواف میکنم و ناخوش دارم که
باردار گردد فرمود اعزل عنها ان شئت فانه سیاتیها ما قدر لها **فصل** گفته اند که ارتفاع نکاح

تجدید و اختلاف است بین محمد علیست و ندل علیه قوله تعالی لا هن حل لهم ولا هم یحلون لهن و قوله تعالی و لا تمسکوا

بعصم الکوافر و اما با اسلام یکی از دو زوج پس بخاری و مالک در موطا از ابن شهاب روایت کرده اند که لم

یبلغنا ان امرأة هاجرت الی الله و رسوله و زوجها کافر مقیم بدار الکفر الا فرقت

هجرتها بینها و بین زوجها الا ان یقدم زوجها مهاجرا قبل ان تنقضی عدتها

و این را ابن سعد در طبقات آورده و بخاری وغیره از ابن عباس روایت کرده که

کان المشرکون علی منزلتین من النبی صلعم و من المؤمنین لا یقاتلهم و لا یقاتلونه و کان اذا هاجرت

المرأة من اهل الحرب لم تخطب حتی تحیض و تطهر فاذا طهرت حل لها النکاح و اذا جاء زوجها قبل

ان تنکح ردت الیه و مالک در موطا و ابن سعد در طبقات آورده که زن صفوان بن امیه مسلمان شد و وی کافر

بود و پس تفریق نکرد رسول خدا صلعم میان هر دو تا آنکه صفوان اسلام آورد و نزد وی باین نکاح ماند ابن شهاب گفته

میان اسلام هر دو قریب دو ماه بود و همچنین زن عکرمه بن ابی جهل اسلام آورد و وی کافر بود چون اسلام آورد

هر دو بر نکاح خود با ثابت ماندند حاصل آنکه از آنحضرت صلعم تفریق میان زن و مرد چون زن پیشتر از مرد اسلام آورد تا آنکه

عدتش بگذرد ثابت نشده و چون مرد اسلام آورد و زن در عدت است در عقد نکاح خودش باقی ست و احتیاج

تجدید عقد نیست هذا هو الثابت بلا خلاف و آنکه از طریق صحیحه آمده که آنحضرت دختر خود زینب را بر زوج

او ابی العاص بن الربیع بنکاح اولش برگردانید و احداث چیزی نکرد و اسلامش بعد از دو سال بود و پس هر چند

این حدیث اصح از حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده است که دران رد او بر ابی العاص بمهر جدید و نکاح جدید

آمده کما اخرجه ابن ماجه و فی اسناده حجاج بن ارطاة و هو ضعیف لکن لابد است از تاویل حدیث ابن عباس

بنا بر وقوع اجماع بر عدم جواز تقریر مسلمه زیر مشرک نزد تاخر اسلام مرد از اسلام زن تا آنکه عدتش بگذرد و منجمله ناقلین

این اجماع یکی ابن عبد البر است و در تاویلش گفته اند که تحریم مسلمه بر کافر تا آندم نازل نشده بود و جز آن نیز گفته اند

چنانکه در شرح منتقی مذکور است و اولی آنست که چنین گویند که نکاح موقوف ست اگر زوج پیش از گذشتن عدت

اسلام آورد زن زن اوست و اگر عدت بگذشت زن را میرسد با هر که خواهد نکاح کند و اگر خواهد انتظار زوج

بر دو پس هرگاه زوج اسلام آرد زن او باشد بدون حاجت تجدید نکاح و لیس فی هذه الشریعة ما یخالف

هذا و قد ذهب الیه جماعة من الصحابة و من بعدهم و سبیه که ملک سابی از مسلمین ست زوج او را بروی

دسترس نباشد اگر چه در وقتی زنکه او بود همچنین چون زوج به بند آمد بنده گردید او را نمیرسد که تزوج کند مگر

با ذن سید حاصل شده بود چون هر دو معاً آزاد شدند پس رضا بنکاح هر دو بر نکاح سابق بدین ظاهر آنست که مجرد
این اذن کافی ست حاجت تجدید عقد نیست کما تقدم فی الاحرار و زن چون مالک زوج گردد خیار دارد بهچو
حریکه خود مالک شوهر شد و شوهرش بنده بود و همچنین اگر زوج مالک زوجه گردد مخیرست در بقا بر نکاحی که میان هر دو
بود و اگر از کسانی ست که آنها را تزویج با امة جائزست و در فسخ نکاح و زن را حکم مملوکات باشد و طیش بملک
کند و چنانکه خواهد در وی تصرف نماید و از اینجا شناخته باشی که بجز ملک احد هما برای آخر نکاح نمی شکند بلکه موقوف بر اختیار
اوست ولیس فی المقام ما یقتضی تطویل الکلام و در بارهٔ نکاح کردن بنده با چهار زن دو قول ست نزد
جمعی جائز بنا بر آنکه داخل ست در جملهٔ عباد دیگر که آنها را چهار زن گرفتن جائزست و جز مخصص که تخصیصش کند خارج
از زمرهٔ آنها نگردد کما فی سائر الخطابات و نزد دیگران زیاده بر دو ناجائز و این مذهب جمهور سلف و من بعدهم ست
و ایشان قیاس نکاحش بر طلاقش کرده اند و هم بر حدود که در آن تنصیف حد در اماء بنص قرآن ثابت ست و الحاق
عباد با اماء بنا بر عدم فارق و اجماع ست و در ینمقام نصی که رجوع بسوی آن متعین باشد نیست و دعوی اجماع صحابه
جمهور بدان گویا مؤید اوست و این ترجیح قوی ست و از فردی از افراد صحابه خلاف آن ثابت نگشته آری
توقف جواز بر اذن مالک ست و کیف که سید مالک رقبه و منافع اوست پس عبد را تصرف در چیزی از آن جز باذن
سید صحیح نشود ولاسیما مثل نکاح که مستغرق بسیاری از منافع مستحقه از برای سید ست و سید معرض ایجاب نفقه
زوجه و زوجات ست و معهذا در حدیث آمده ایما مملوک نکح بغیر اذن مولاه فهو عاهر و در روایتی نکاحه
باطل آمده و این را ترمذی تحسین و حاکم از حدیث جابر تصحیحش کرده و نحو آن ابن ماجه از حدیث ابن عمر آورده و در سندش
ضعف ست و لکن متقوی بحدیث جابرست و اصل در عبید و اماء آنست که اینان را حکم احرارست و داخل اند در
خطابات عامه و تشریعات شامله و خارج نمیشوند ازین اصل مگر بدلیل مقتضی تخصیص از کتاب و سنت ثابت شده که
طلاق سه قروء ست و این استدلال کافی ست با عدم وجود دلیل منتهض تخصیص فکیف که احمد و اهل سنن از عمرو بن معتب
روایت کرده اند که ابا حسن مولی بنی نوفل خبر داد که وی از ابن عباس استفتا کرد که زیر مملوکی مملوکه ست او را دو تا
طلاق داد پس تر هر دو آزاد شدند او را میرسد که خطبه اش بکند گفت آری و بهمین حکم داد آنحضرت صلعم ابو حاتم و ابو زرعه
توثیق ابو الحسن کرده اند و در عمرو بن معتب مقال ست و لکن این حدیث علی کل حال انهض از حدیث ابن عمر ست
مرفوعا طلاق الامة اثنتان و عدتها حیضتان زیرا که در سندش دو ضعیف اند و دارقطنی گفته صحیح وقف
اوست و در حدیث عائشه ست طلاق الامة تطلیقتان و عدتها حیضتان اخرجه ابو داود و در سندش

مطاهر بن سلم ضعیف ست و درین باب بجز این دو حدیث نیست مگر روایات موقوفه که در خور قیام حجت نباشد و مخلص
آن مختص از برای تخصیص عموم ثابت بکتاب و سنت نشود و تکلیف که این مخصصات معارض حدیث سابق ابن عباس
و جمعی از صحابه همچو ابن عباس و جابر و ابی سلمه و قتاده بهمین رفته اند که ذکر کردیم اعنی استوای حر و عبد و در عدت طلاق
و استوای حره و امه در عدت **فصل** آنکه گفته اند که اقل مدت حمل شش ماه ست پس دلیلی صحیح
یا حسن یا ضعیف درین باب که مرفوع بسوی جناب رسالت باشد نیامده و استدلال قائلینش جز بکریمه وحمله وفصاله
ثلاثون شهرا مع قوله سبحانه وفصاله في عامين نیست و مقوی این دلالت یمانی ست آنکه منقول از تواریخ
و سیر هیچگاه بگوش نخورده که مولودی کمتر از شش ماه زنده مانده باشد و همچنین درین روزگار هم چیزی ازین باب
مسموع نشده بلکه غالب آنست که مولود شش ماهه نمی زید مگر نادرا و لکن وجود این نادر دال بر آنست که شش ماه
اقل مدت حمل باشد و منجمله مولودین شش ماه عبد الملک بن مروان خلیفه اموی ست و همچنین هیچ مرفوعی صحیح یا
حسن یا ضعیف در آنکه اکثر مدت حمل چار سال ست نیامده لکن اتفاق وقوع آن افتاده چنانکه کتب تواریخ حاکی اوست
امام مالک صاحب موطا را گویند در حمل چار ساله پیدا شد و لکن این اتفاق دلالت بران ندارد که مدت حمل زیاده
برین مقدار نمیتواند شد چنانکه اکثر بیش نه ماه بران دال نیست که نادرا زیاده ازان نبود زیرا که این خلاف واقع ست
حاصل آنکه آنچه موجب قطع باشد درینجا موجود نیست بلکه چون در ظاهر شکم زن متعاظم بود دیگر کدام علت که مقتضی
تعاظم باشد و حیضش منقطع شده و آنچه حامل می یابد این زن نیز آنرا می یابد پس انتظارش متوجه باشد مادام که برینحال
بوده ست گو مدت دراز باشد و اگر در بطن حرکتی همچو بطن حامل ست پس با وجود گذشتن چار سال نمی توان گفت که
این زن را حکم حامل نیست زیرا که حملش بوجود حرکت جنین در شکم متیقن گردیده پس عدم قول بحمل آن جز از اهل جمود که
تمییز ندارند نیاید و مصیر بآنکه این متحرک جنین نیست جائز نیست و اگر بطن متعاظم نبود و جز مجرد دعوی زن بحمل بنابر
انقطاع حیض یا جز آن از دیگر قرائن غیر ظاهر و غیر محسوس نبود واجب انتظار انقضاء غالب مدت ست که نه ماه باشد
و چون این مدت بگذرد و در شکم آنچه دال بر حمل باشد از تعاظم و حرکت نمایان نگردد پس انتظاری بعد ازان نباشد
چه این مدت غالبه نمی تواند گذشت و شکم بر حال خود ست چنانکه در غیر حامل بود مگر آنکه بار در شکم نیست فهذا الذي
ینبغي اعتماده في هذه المسئلة و مقرر داشته نمی شوند کفار بر آنچه خود مگر بر آنچه موافق اسلام باشد و مطابق
متقرر در شریعت اسلامیه بود نه موافق اجتهادات مجتهدین که اهلیت اجتهاد داشته اند اگر اجتهاد آنها خلاف دلیل
باشد زیرا که هیچ اجتهاد در خور آن نبود که بسوی آن برگردند یا بران تعویل نمایند و اصل درین باب حدیث فیروز ست

گفت اسلمت وعندی امرأتان اختان فامرنی النبی صلی الله علیه وسلم ان اطلق احدٰهما اخرجه احمد وابو داؤد والترمذی وابن ماجة والشافعی وصححه ابن حبان وغیره وحسنه الترمذی ولفظه ان النبی صلی الله علیه وسلم قال له اختر ایتهما شئت وهمچنین حدیث غیلان ثقفی ست که وی اسلام آورد وده زن داشت وهمگنان با وی مسلمان شدند آنحضرت صلعم او را امر فرمود که چهار زن را از ان اختیار کند واین اختیار بلا عقد بود چه در روایتی امسک منهن اربعا آمده ودر حدیث فیروز بلفظ اختر ایتهما شئت وارد شده

کتاب الطلاق

آیات قرآنیه واحادیث نبویه وارده در طلاق همه مصرح ست بآنکه طلاق همانست که از زوج واقع شود وغیر ازین چیزی دیگر نیامده تا آنکه حاجت کلام بران افتد وهر که مدعی وقوع طلاق از غیر زوج باشد بر وی واجبست که برهان آرد پس اگر ناهض گردد فذاک ورنه دعوایش مردود دست بر وی وانچه در تخییر وتوکیل آمده آنهم از طرف زوج باشد چه وقتیکه زوجه را مخیر کرد امری که بدست او بود بوی سپرد وهمچنین چون وکیل مقرر کرد گویا کار خود بدست وی داد آری اگر پدر پسر را امر کند که زن خود را طلاق دهد پسر را میرسد که فرمانش برد زیرا که در حدیث ابن عمر ست که زیر من زنی بود وپدرم او را مکروه میداشت مرا حکم کرد که طلاقش دهم پس اباء نمودم وی ذکرش بآنحضرت صلعم کرد فرمود یا عبد الله طلق امرأتک واین را احمد واهل سنن روایت کرده اند وترمذی گفته
یعنی ابوداود وترمذی وابن ماجه ۱۲
حسن صحیح ست ودرین حدیث چنانکه دلیل ست بر آنکه زوج بامر پدر خود زن خود را طلاق دهد همچنان دران دلالت بر آنکه صحیح نیست طلاق مگر از زوج چه اگر از غیر او صحیح میشد پدر بدان احق بود وچون از پدر درست نشد از غیر او بالاولی بفحوای خطاب صحیح نباشد وآنکه ابن عباس گفته که طلاق سید بر عبد می افتد پس کلام صحابی ست بحجت نمی ارزد با آنکه خود وی رضی الله عنه از آنحضرت صلعم خلاف آن روایت نموده که عبدی گفت یا رسول الله سیدی زوجنی وهو یرید ان یفرق بینی وبینها فقال صلی الله علیه وسلم یا ایها الناس ما بال احدکم یزوج عبده امته ثم یرید ان یفرق بینهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق ودر سندش ابن لهیعه ست اخرجه ابن ماجة والدارقطنی وابن عدی وناگزیر ست از آنکه طلاق دهنده مختار باشد چه بر افعال واقوال صادره از اکراه با دله کلیه وجزئیه شرع هیچ شیٔ از احکام مترتب نمی شود واو تعالی کسی را که کفر باکراه کرد کافر نگردانید وفرمود الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان وچون اکراه بکفر وشرک بخدا باطل باشد پس بغیر آن چه گمان ست وفرمود ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واگر مکره

باین اکراه مکلف شود و بروی احکامش ثابت گردد حامل مالاطاقة له باشد و ازین قبیل ست حدیث رفع عن
امتی الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه و این حدیث را طرق ست که بعضش شاهد بعض ست ولهذا
تحسینش کرده اند و مراد برفع رفع خطاب بخطا و نسیان ست و عدم ترتب احکام بران و اینقدر در استدلال بر عدم
صحت طلاق مکره بر تقدیر عدم وجود دلیل دال بران بخصوصه کافی ست فکیف که حدیث لا طلاق ولا عتاق فی
اغلاق بخصوصه بران دلالت دارد و ابن قتیبه و خطابی و ابن سید از ائمه لغت حکایت کرده اند که ایشان تفسیر
اغلاق باکراه نموده اند و تفسیرش بتضییق منافی آن نیست بلکه این تفسیر ضعف بین و مخالفت ظاهر دارد و کذلک
تکلیف در طلاق معتبر ست چه اهل علم متفق اند بر آنکه صبی و مجنون غیر مکلف اند باحکام شرعیه و هر چه از اینان صدور
می یابد بلا قصد صادر میگردد و مجنون را خود قصد صحیح نیست چنانکه ظاهر ست و قصد صبی همچو لا قصد ست بنا بر نقصان
ادراکش و دال ست بر عدم وقوع این طلاق حدیث رفع القلم عن ثلاثة و سکران نزد ذهاب ادراک لاحق
بمجانین ست و حکم دیوانگان دارد و نتوان گفت که ایقاع طلاق از مست سرشار بنا بر عقوبت اوست زیرا که شرع
بعقوبت حد سکر آمده فقط و ما را نمیرسد که عقوبتی دیگر از طرف خویش از برای مست بتراشیم و بران بترتیب احکامی
پردازیم که حق تعالی بدان اذن نداده و حمزه رضی الله عنه قبل از تحریم خمر سکران شد و آنحضرت صلعم و علی رضی الله عنه را
هل انتم الا عبید لابی گفت پس اگر کلام سکران را حکم باشد این قول کفر بود و تمام کلام برین مرام در شرح منتقی مذکور ست
بر وجهی که ناظر دران محتاج بغیر او نمی شود و معتبر قصد فراق ست نه تکلم بلفظ صریح طلاق که معنی آن مراد نداشته بلکه
بازی ست که خرافات میجاید و الفاظ بلا قصد مدلولاتش میخاید حاصل آنکه هر که قصد معنی لفظ نکرد وی بدان ماخوذ نیست
گو هزار بار گوید و من زعم غیر هذا فقد جاء بما لا یعقل ولا یطابق شرعا ولا عقلا ولا رایا قویما آری با وجود
آوردن لفظی که صریح طلاق ست ادعای آنمعنی که قصد معنی آن و اراده مدلولش نکرده مدعی خلاف ظاهر ست چه کاری
کرده که در غالب احوال از اهل عقل سر بر نمیزند و لکن چون معرفت قصد جز از جهتش نتوان کرد سخن سخن او باشد با یمین
و میکه زنش درین باب باوی مخاصمت کند و محتسبی بران باحتسابش پردازد و اگر هازل ست و تکلم بدان بقصد معنی
مرادش کرد طلاق نشد و اگر بقصد معنی کرد شد و وجه وقوع طلاق از هازل ورود شرع باوست چنانکه در حدیث ابی هریرة ست
قال قال رسول الله صلعم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النکاح والطلاق والرجعة و این نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه ست
و ترمذی تحسینش و حاکم تصحیحش کرده و هم دارقطنی روایتش نموده و آنکه در سندش عبدالرحمن بن حبیب بن ادرک ست نسائی منکر گفته
مدفوع ست بآنکه غیر وی توثیقش نموده ابن حجر گفته فهو علی هذا حسن و طبرانی از حدیث فضاله بن عبید آورده

ثلاث لا يجوز فيهن اللعب الطلاق والنكاح والعتق و در سندش ابن لهيعه ست و حارث بن اسامه در مسند
خود از عباده بن صامت باین لفظ روایت نموده که ثلاث لا يجوز اللعب فيهن الطلاق والنكاح والعتاق فمن
قالهن فقد وجب و اسنادش منقطع ست و نزد عبد الرزاق ست از حدیث ابی ذر بلفظ من طلق وهو لاعب
فطلاقه جائز ومن اعتق وهو لاعب فعتقه جائز ومن نكح وهو لاعب فنكاحه جائز و در سندش نیز انقطاع ست و در باب ست
نحو آن نزد عبد الرزاق از عمر و علی موقوفا و حدیث متقدم و آنچه در معنی اوست دال ست بر وقوع این هر سه چیز از هازل
و اگر این حدیثها نمی آمد هیچ واقع نمی شد زیرا که اخراجش بمخرج قصد صحیح و عزم معتبر نبوده ست کما قال تعالی
فان عزموا الطلاق الایه و طلاق مختص بالفاظ عرب نیست بلکه لفظ عجم که مفید قصد فراق باشد ایقاعش بدان لفظ
ثابت ست و صریح لفظ و کنایه هر دو دران برابر ست خواه این کنایه بلفظ باشد یا باشاره و یا بکتابت چه مراد افهام ست
و آن بهمه این چیزها واقع میشود و جائز ست ایقاع آن یکبار و دو بار و سائر روایات صحیحین مصرح بلفظ طلاق اند در
آن غیر مختص بیک طلاق باشد پس زوج را میرسد که در طهر طلاق دهد و رجوع نماید و بار دیگر طلاقش بدهد و آنکه از ابن عمر
آمده که فی كل قرء طلقة ثابت نشده و اگر شود حجت بموقوف قائم نیست و در صحیحین وغیرهما آمده که چون ابن عمر
زن خود را که حائض بود طلاق داد آنحضرت صلعم عمر را فرمود مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهرا او حاملا پس لفظ
ثم ليطلقها دال بر جواز طلاق ست از وی در یخال چنانکه خواهد یکبار یا زیاده و در لفظی از صحیحین چنین آمده مره
فليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها و این دال ست بر وقوع طلاق
در حیض پس در طلاق سنت ضرورست که طاهر از حیض شود و این طهر منقضی گشته حیض آرد و در طهر ثانی طلاقش دهد و اگر
طلاق در طهری داد که در حیض متصلش طلاق داده بود پس این طلاق سنی نیست و بالجمله برین طلاق سنی حدیث متقدم
ابن عمر دال ست و در روایتی از حدیث صحیحین وغیرهما آمده وكان عبد الله طلق تطليقة فحسبت من طلاقها
و در لفظ مسلم و احمد و نسائی ست ان ابن عمر كان اذا سئل عن ذلك قال لاحدهم اما ان طلقت امرأتك
مرة او مرتين فان رسول الله صلعم امرني بهذا وان كنت قد طلقت فقد حرمت عليك حتى تنكح
زوجا غيرك وعصيت الله عز وجل فيما امرك به من طلاق امرأتك و در لفظی از صحیحین وغیرهما آمده ان النبی
صلعم قال مره فليراجعها و در لفظ بخاری ست از ابن عمر انه قال حسبت علي بتطليقة و این روایات دال ست
بر وقوع طلاق بدعی و باین رفته اند جمهور و استدلال قائلین بعدم وقوعش باین لفظ احمد و ابو داود و نسائی ست از ابن عمر
فردها علي رسول الله صلعم ولم يرها شيئا و رجال این حدیث رجال صحیح اند ابن حجر گفته اسناد هذه الرواية

علی شرط الصحیح و ابن القیم گفته ان هذا الحدیث صحیح و خطابی گفته اهل حدیث گویند لم یرو ابو الزبیر حدیثا
انکر من هذا و یحتمل که معنی آن باشد که لم یرها شیئا تحرم معه الرجعة او لم یرها شیئا جائزا فی السنة ماضیا
فی الاختیار و ابن عبد البر گفته قوله لم یرها شیئا لم یقله غیر ابی الزبیر و لیس بحجة فیما خالفه فیه مثله فکیف
اذا خالفه من هو اوثق منه و لو صح فمعناه عندی والله اعلم و لم یرها شیئا مستقیما لکونها لم تکن علی
السنة و ابو داود بعد از اخراج این زیادت گفته روی هذا الحدیث عن ابن عمر جماعة و احادیثهم علی
خلاف ما قال ابو الزبیر و ازینجا شناخته باشی که قول بوقوع بدعی ارجح ست و مؤید اوست روایت ابن وهب در
مسندش از ابن ابی ذیب که وی درینحدیث از آنحضرت صلعم آورده وهی واحدة و گفت ابن ابی ذیب و حدثنی
حنظلة بن ابی سفیان سمع سالما یحدث عن ابیه عن النبی صلعم بذلك و اخرجه الدارقطنی عن یزید
بن هارون عن ابن ابی ذیب و ابی اسحق جمیعا عن نافع عن ابی عثمان عن النبی صلعم هی واحدة و نیز
دارقطنی از روایت شعبه از انس بن سیرین از ابن عمر بذیل قصه آورده که گفت عمر یا رسول الله افتحتسب بتلك
التطلیقة قال نعم و شوکانی رح تحریر این بحث در رساله مستقله کرده و گاه وقوع و گاه عدم وقوع را ترجیح داده
و آخر قولش وقوع بدعی ست والله اعلم **فصل** مطلق طلاق فی الحال واقع میشود زیراکه تجرد لفظ از تقییدات
موجب آنست که زمانش زمان تکلم باشد چه مقتضای آن لفظ همین ست و صارف ازان موجود نیست و مشروط
مترتب بر شرط بود و مشکک در وقوع طلاق مشروط طائلی در تشکیک خود نیاورده چه تقیید بشروط در کتاب
و سنت بیش از حصر ست تا بکلام عرب چه رسد و این تشکیک نه مختص بطلاق ست بلکه در همه ابواب و در هر شرط
مستقبل در لغت عربیه باسرها جاری ست و هذا دفع للشرع بالعذر فضلا عن کونه رد اللغة العرب
و سنت صحیحه وارد ست بآنکه تقیید بمشیت موجب عدم وقوع معلق بهاست چنانکه کسی سوگند کند که ان شاء الله تعالی
فلان کار بکنم او را حکم این یمین لازم نمیگردد همچنین در غیر آن پس معلق طلاق بمشیت اگر اراده همین معنی کرده ست
طلاق از وی واقع نشده و اگر اراده طلاق کرده ست پس او تعالی درینحال اگر خواسته ست و اینکس ممسک آن
زن ست بمعروف و زن مطیع ست پس خدا طلاقش نخواسته و اگر ممسک بمعروف نیست پس درینحال او تعالی اراده
تسریحش باحسان فرموده چنانکه در کتاب عزیز گفته پس مرادش همان تخییر میان امساک بمعروف و تسریح باحسان
و اگر اراده چیزی کرده که غالب مردم از تقیید بمشیت میخواهند و آن تاکید وقوع مقید بها در اثبات و تاکید
عدم وقوعش در نفی ست طلاق مقید بمشیت واقع شود زیراکه اراده فرقت بعبارت موکده کرده **فصل**

تولیت در طلاق صحیح ست زیراکه چون طلاق بدست زوج ست او را میرسد که بدست غیر خود بدهد وازان مانعے
نیست نه در شرع ونه در عقل ونه در لغت بهر لفظ که باشد چنانکه زن را گوید امرك الیك یا وکیل را گوید امرها
الیك یا زن را فرماید اختاری او نفسك واصل تخییر در کتاب خدا ثابت ست حق تعالی فرمود یاایها
النبی قل لازواجك ان کنتن تردن الحیاة الدنیا وزینتها فتعالین امتعکن واسرحکن سراحا
جمیلا وان کنتن تردن الله ورسوله والدار الاخرة فان الله اعد للمحسنات منکن اجرا عظیما
وآنحضرت بعد از نزول این آیه زوجات خود را مخیر گردانید وهر واحد را ازانها مخاطب بدان کرد کما فی
الصحیحین وغیرهما

باب الخلع

عدم صحتش مگر از زوج مکلف مختار یا نائب او ظاهر ست بنا بر ادله متقدمه ومعتبر حصول تراضی ست بهر لفظ که باشد
وبر هر صفت که بود وقوله صلعم اتردین علیه حدیقته مفید آنست که بر عوض مال باشد گو یا کل یا بعض
مال ی اکه می گذارد فدیه نفس خود میدهد وظاهر آیه ولا یحل لکم ان تاخذوا مما اتیتموهن شیئا الا ان یخافا
ان لا یقیما حدود الله فان خفتم ان لا یقیما حدود الله فلا جناح علیهما فیما افتدت به آنست
که خلع جز بحصول مخافت از هر دو جمیعا جائز نباشد باین طریق که زوج بترسد ازانکه امساکش بمعروف نتواند وزن
بترسد که اطاعت زوج نکند چنانکه واجب ست پس او تعالی تقیید حد افتداء بمخالفت باهم بدان کرده که اقامت
حدود خدا نتوانند کرد ولکن حدیث ابن عباس نزد بخاری وغیره باین لفظ آمده که زن ثابت بن قیس بن شماس
نزد آنحضرت صلعم آمد وگفت ای رسول خدا من عیب نمیکنم بروی در خلق ونه در دین ولکن مکروه میدارم کفر را بعد از
اسلام فرمود واپس میسازی بروی حدیقه او را گفت آری فرمود بپذیر حدیقه وطلاقش بده واین دال ست بر آنکه
مخافت عدم اقامت حدود خدا از طرف زن کافی در جواز اختلاع ست وآحادیث وارده در ذم مختلعات منافی
آن نیست بنا بر آنکه محمول بر کراهت ست فقط چه قرآن وسنت تصریح بجوازش کرده وظاهر قرآن دال ست بر آنکه
زیاده ستاندن ازانچه بزن داده ست جائز نیست لقوله تعالی ولا یحل لکم ان تاخذوا مما اتیتموهن شیئا الی
آخر الآیة چه ورود ش در گرفتن زوج ست چیزیرا ازانچه بزن داده وچون بیشتر از داده ستاند خلاف کتاب عزیز
کرد ودلالت دارد بران حدیث ابن عباس بلفظ انه صلعم قال لامرأة ثابت بن قیس اتردین علیه حدیقته

قالت نعم وازيدة فامره صلعم ان ياخذ منها حديقته ولا يزداد [illegible] رجالش

رجال صحيح اند مگر ازهر بن مروان [illegible] اند و دار قطني از

ابي الزبير اين لفظ [illegible] قطني گويد قد سمعه

ابو الزبير من غير واحد انتهى واسنادش تا ابي الزبير صحيح ست ومعارض دلالت قرآني نيست وآنكه نزد بيهقي از

حديث ابي سعيد خدري آمده فردت عليه حديقته وزادته پس سندش ضعيف ست بجهت [illegible]

از طرف خودش بيفزوده وفعلش حجت نبود وقرار دها اتاها صداق ست فقط نه انچه بسبب ديگر بوي سپرده مثل

نفقه وكسوه زن واولاد زن يا اجرت حضانت ونحو آن وخلع طلاق ست بدليل حديث متقدم ابن عباس بلفظ

وطلقها تطليقة ومعلوم ست كه اين طلقه واقعه را از مرد حكم طلاق ست وحديث ربيع بنت معوذ بلفظ ان النبي

صلعم قال لثابت بن قيس خذ الذي لك عليها وخل سبيلها كما اخرجه النسائي باسناد صحيح منافي

آن نيست چه تخليه سبيل كنايه از طلاق ست وباين حيثيت هيچ اشكال نيست اشكال اگر هست در انست كه از انحضرت صلعم

عدت بيك حيضه آمده چنانكه در حديث مذكور ست كه آنحضرت صلعم اورا امر بتربص يك حيضه فرموده وگفته كه لاحق اهل

خود شود وهمچنين در حديث ابن عباس نزد ابي داود ست وحسنه الترمذي ولفظه فامرها صلعم ان تعتد

بحيضة ودر حديث ديگر از ربيع نزد ترمذي ست امرها صلعم ان تعتد بحيضة ترمذي گويد حديث الربيع الصحيح انها امرت ان

تعتد بحيضة واين احاديث دالت اند بر آنكه خلع فسخ ست نه طلاق زيرا كه حق تعالى حكم طلاق را بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن

ثلاثة قروء بيان كرده ومنجمله ادله بر فسخ بودنش اين آيت ست فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره چه اگر افتدا

طلاق مي بود لابد طلاق كه زن دران او را حلال نيست مگر بعد از زوج طلاق رابع ميشد وجمع ميان اين ادله باين طريق بايد كه

عدت خلع يك حيض ست لا غير خواه بلفظ طلاق باشد يا بغير آن از انچه مشعر بتخليه سبيل ست يا زن را بحالش بگذارد

بدون آنكه لفظي بر زبان راند وانچه در طلاق خلع آمده ست حاصل دليل وارده در عدت مطلقه باشد پس عدت طلاق

سه قروء ست مگر آنكه طلاق همراه افتدا بود كه آن يك حيض ست ودر طلاق محسوب نشود مگر همراه بلفظ طلاق يا انچه

بران دال ست بيارد نه آنكه لفظي از وي واقع نشود بلكه او را بحالش بگذارد كه اين جمع سبب در طلاق نيست وبهذا

استقر يجمع الادلة ويرتفع الاشكال على كل تقدير وشوكاني در مختصر خلع را فسخ قرار داده باز در فتح رباني

قائل بطلاق بودنش گشته سپس سبيل طريق جمع سپرده ولكل وجهة ومعتبر در صحت خلع همان وقوع مخافت عدم

اقامت زوجين ست از براي حدود خدا چنانكه حق تعالى ذكرش كرده وچون اين مخافت دست بهم داد واز زن

افتد بخوشی خاطر واقع شد این خلع شرعی ست واگر بر غیر این وجه افتاد چنانکه زن مکره یا زوج مکره باشد
یا یکی صغیر ست پس این خلع ماذون به نیست از اصل صحیح نباشد وبدان نه طلاق بائن ثابت شود و نه رجعی و در
صحت خلع صدور نشوز از زن بالفعل یا عدم احسان عشرت از زوج بالفعل معتبر نیست بلکه مراد مجرد حصول فرقت
پس اگر واقع شد مخالعت بفحوای خطاب جائز گردید و چون خلع بر شی مجهول القدر یا جنس کرد و مرد بدان رضا داد
ثابت شد و تسلیم اوسط جنس مسمی نه اعلای یا ادنای آن لازم حال زن گردید فهذا هو الذي ينبغي اعتماده
ولا يتم العدل بينهما الا به و طلاق موقت که تا یکماه یا یکسال دهد صحیح نیست و این صحیح ست که در فلان ماه
یا فلان سال بدهم و بحث در مسئله توالی طلقات دراز ست چه استیفا رجح هر طائفه واجوبه طائفه دیگر بران بنحوا
شوکانی درین باب رساله مستقله نوشته و در شرح منتقی بران کلام کرده بروجهی که ناظر دران منتفع و قلبا زان
منشرح گردد و هم در شرح مختصر بدان اشارت لطیف واختصار نفیس کرده حاصل آنکه درینجا حجتی هست که همه
جتهارا الگلو فرو می برد و دلیلی ست که هیچ دلیلی در برابرش نمی ایستد و آن حدیث ابن عباس ست که در صحیح مسلم
وغیره ثابت شده بلفظ كان الطلاق على عهد رسول الله صلعم وابي بكر وسنتين في خلافة عمر
طلاق الثلاث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناءة
فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم و چون این همان طلاق ست که در زمن نبوی بود و صحابه زیاده بر چار
سال بدان عمل کردند پس کدام دافع بدفع این حجت نمی توانست پرداخت و آن کدام معارض ست که بمعارضه اش
می تواند استاد و جمیع انچه در جواب ازین حجت آورده اند شوکانی در شرح منتقی بدفع آن پرداخته ولکن قول
بتتابع که اهل مذاهب اربعه بدان رفته اند مجادله بسیار و مجاوله بیشمار بدان واقع شده والامر اقرب من ذلك
والحق بين المنار واضح السبيل با آنکه ادله داله بر حدیث ابن عباس ارجح واصرح از ادله مخالفه اوست چنانکه
منصف غیر متعسف آنرا می شناسد و هر که نصف طلاق دهد و بر همین قدر اقتصار خواهد این طلاق هرگز واقع نشود
چه وی اراده طلاق شرعی نکرده که بدان ماذون بود و نه فرقت خالصه که معنی طلاق ست ازان خواسته پس حکم
طلاق بر وی غیر مستند بلفظ متکلم به و قصد مقصود مست و منهدم نمی شود . . . مگر سه طلاق نه کمتر ازان بنا بر آنکه
مورد نص ست چه حق تعالی میفرماید فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره یعنی اگر طلاق داد بار سوم
کسیکه دو طلاق داده بود پس این زن او را بعد ازین طلاق سوم حلال نیست آری اگر غیر او را تزوج کند حلال
شود از برای او و ظاهرش حل مطلق اوست پس مالک طلاق باشد چنانکه اگر ابتدا نکاح میکرد مالک طلاق می بود

وبعد از آنکه دریافت شد که تثلیث مورد نص است پس معلوم توان کرد که در چیزی از کتاب وسنت آنچه دال باشد
بر آنکه چون زن بعد از یک یا دو طلقه با دیگری نکاح کرد آن طلقه یا طلقتین را حکم ثلاث است در انهدام نیامده لکن
درینجا قیاسی قوی الاساس است که آنرا قیاس اولی نامند وگاهی فحوای خطاب خوانند وآن اینست که بنیر آنکه انهدام
ما دون ثلث ماخوذ از آیه است بطریق اولی وعاضد اوست آنکه احتساب طلاق واقع از زوج بعد از نکاح با غیر خلاف
چیزیست که حل مفهوم از آیه فلا تحل له موجب اوست چه ظاهرش آنست که آن زن او را حلال است بحلی که زوج
را بر زوجه باشد اگر ابتداء بتزوجش می پرداخت ومراد بنکاح در آیه حتی تنکح زوجا غیره وطی است نه عقد چه مفهوم
که وطی جز بعد از عقد نبود وحدیث زن رفاعه که در آن لا حتی تذوقی عسیلته ویذوق عسیلتک آمده دلیل
بر آن ولاسیما در حدیث عایشه آمده که ان النبي صلعم قال العسيلة الجماع اخرجه احمد والنسائي وابو نعيم
في الحلية ودر حديث ابن عمر است نزد احمد ونسائی قال سئل نبي الله صلعم عن الرجل يطلق امرأته ثلاثا
ويتزوجها آخر فيغلق الباب ويرخي الستر ثم يطلقها قبل ان يدخل بها هل تحل للاول قال لا حتى
يذوق العسيلة ولفظ نسائی این است لا تحل للاول حتى يجامعها الآخر وباید که این جماع در قبل باشد
چه نکاحی که او تعالی بدان اذن داده وعسیله که رسول خدا ذکرش کرده همان است که در پیش باشد نه در پس وتحضر
تحلیل نزد وطی ملعون است بر لسان رسول خدا صلعم چنانکه در حدیث ابن مسعود است لعن رسول الله صلعم
المحلل والمحلل له واین نزد احمد است وترمذی وابن قطان تصحیح آن کرده اند وابن دقیق العید گفته بر شرط بخاری است
وهم بعتنش در حدیث علی نزد احمد وابی داود وترمذی وابن ماجه آمده وابن السکن آنرا صحیح گفته ودر حدیث عقبه بن عامر
فرموده الا اخبركم بالتيس المستعار قالوا بلى يا رسول الله قال هو المحلل لعن الله المحلل والمحلل له اخرجه
ابن ماجة والحاكم ودر سندش مقال است ونحو آن ابن ماجه از حدیث ابن عباس آورده واحمد وبیهقی وبزار وابن
ابی حاتم از ابی هریره نحو آن روایت کرده وحسنه البخاری ولعن بر گناه دال بر شدید وکبیر بودن آن گناه است واین
تحلیل از برای زوج اول حلال نمیشود چه حق تعالی حتی تنکح زوجا غیره فرموده ومراد نکاح شرعی است واین نکاح
شرعی نیست بلکه نکاحی است که فاعل ومفعولش بوجه آن ملعون است ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞ ۞

باب در بیان عدت

در طلاقی که قبل از دخول یا خلوت باشد عدت نبود قال تعالی فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم

عليهن من عدة تعتدونها وسخن در خلوت پیشتر گذشت و بهر حال واجب نیست عدت در طلاق مگر بعد از دخول یا خلوت و عدت حامل بوضع حمل ست بنص کتاب عزیز و اجماع اهل علم و مراد وضع چیزیست که نام حمل بران راست نشیند بلا فرق میان حي و میت و تام الخلق و ناقص الخلق و لابدست که وضع جمیع حمل باشد چه ظاهر نص اجلهن ان يضعن حملهن همین ست پس اگر یکی را اند توامین نهاد بروی وضع حمل صادق نباشد بلکه وضع بعض حمل و عدت حائض سه حیض ست وهذا هو الحق اگرچه لفظ قرء در لسان عرب مشترک ست میان حیض و طهر یا حقیقت است در یکی و مجازست در دیگر و لکن چون شارع استعمالش جز در حیض نمیکند چنانکه محققین نقل کرده اند گویا معنی حیض حقیقت شرعیه ست و آن مقدم ست بر حقیقت لغویه و صاحب کشاف انکار اطلاق قرء بر طهر کرده ابن القیم گوید لفظ قرء در کلام شارع مستعمل نمیشود مگر از برای حیض و در یک جا هم استعمالش در طهر نیامده و از ثبوت این استعمال معلوم شد که این لغت شارع ست پس حمل قرء بران در کلامش متعین باشد و دال ست بران سیاق آیه ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن و این مخلوق همان حیض و حمل ست نزد عامه مفسرین و باین قائل اند سلف و خلف و احدی نگفته که آن طهرست و نیز حق تعالی فرموده واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر و این تعلیق حکم ست بعدم حیض و بالجمله ابن القیم در تحقیق این بحث اطالت و اطابت بسیار کرده و چون متقرر شد که استعمال نبوی و استعمال سلف و خلف اطلاق قرء در حیض ست نه در طهر پس حمل آیه فعدتهن ثلاثة قروء بر حیض واجب باشد نه بر طهر و دال ست بران حدیث ابن ماجه باسنادی که رجالش ثقات اند از عائشه بلفظ امرت بريرة ان تعتد بثلاث حيض با آنکه در حدیث ابن عباس آمده که آنحضرت صلعم بریره را مخیر کرد وی نفس خود را اختیار نمود و امر فرمود که عدت حره بکند اخرجه احمد والدارقطني ورجاله رجال الصحيح و عدت حره همین سه حیض ست و نیز دلالت دارد بران حدیث عائشه باین لفظ که طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان اخرجه الترمذي وابو داؤد و در سندش مقال معروف ست و شاهد اوست حدیث زن ثابت بن قیس که آنحضرت صلعم او را امر بیک حیض کرد و در باره سبایای اوطاس آمده که فرمود لا حائض حتى تستبرئ بحيضة و استبرا و یک عدت مختصرست پس نص وارد بر حیض مقوی آنست که عدت حره بحیض باشد نه بطهر و در عدت منقطعة الحيض بنا بر عارض اقوال مضطربه و مذاهب متفرقه آمده و سببش آنست که او تعالی در کتاب عزیز اقسام معتدات بیان فرموده و آنها را حائض و حامل و غیر حائض اصلا و آیسه مقرر کرده و اما زنی که حیضش بنا بر عارض منقطع گردیده پس در سنت مطهره دلیلی بر عدتش نیامده و هر مسئله که دران نص یا ظاهر در کتاب و سنت یافته نشد آن عرضه آراء رجال و موطن اختلاف اقوال باشد و بعض اهل علم محاوله ادراجش

زیرا آیسه کرده اند لیکن مصیب نشده چه معنی الیس از حیض حاصلش نیست زیرا که حیضش منقطع گشته و وی در وقت
امکان حیض ست پس اگر مقدر کنیم کلام را ایاس از عود حیض حاصل شده پس آیسه باشد ولکن حصول ایاس از برای
او بغایت بعید ست چه اسباب انقطاع حیض بسیار اند چنانکه اطبا در کتب علل و اسباب بذکرش پرداخته اند حاصل آنکه
ایاس چنانکه بسیاری از محققین ذکر کرده اند اگر مقابل رجا و طمع ست پس معتبر در حق این متن عدم [illegible] از رجوع
حیض و عدم طمع عود اوست و چون حاصل شود مندرج باشد زن زیر کریمهٔ واللائی یئسن من المحیض من نسائکم
ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر و اگر ایاس عبارت از قطع بعد العود ست پس زیر آیات مندرج نباشد [illegible]
حصول قطع بعدم معاودت حیض و موجود در کتب لغت آنست که یاس قنوط ست پس اگر ثبوت حقیقت شرعیه متقرر
گردد مقدم باشد ورنه متوجه همان رجوع بسوی معنی لغوی ست و وجود استعمال یاس بمعنی عدم مجری دم فی الحال در
کتاب و سنت قادح در وجوب رجوع بسوی معنی لغوی نیست زیرا که مجاز خواهد بود آری اگر بکثرت استعمال متقید شود
بنا بر آنکه حقیقت شرعیه ست مقدم خواهد بود کما تقدم و بعد از معرفت این بیان درینجا بحثی دیگر ست که در خور تدبر و
امعان نظر باشد و آن این ست که این زن که حیضش قبل از عدت یا در حال عدت منقطع شد مندرج ست زیر کریمه
واللائی لم یحضن زیرا که نزد این انقطاع بر وی صادق ست که وی از زنانی هست که حیض نیارند پس عدتش
همچو عدت آن زنان باشد و آنچه دال بود بر آنکه مراد آنست که اصلا حائض نیند در آیه موجود نیست بلکه مراد عدم وجود
حیض ست نزد عدت چنانکه گوئی من لم یاتک من الرجال فلا تعطه که مراد باین عبارت عدم اتیانش در حال عطاست
نه دائما که اگر در عمری یکبار بیاید مستحق عطا باشد و اتفاق کرده اند بر آنکه صغیره که بسن تکلیف نرسیده ست منجمله زنانی ست
که حائض نیند و معلوم ست که عدم حیضش در جمیع ازمنهٔ ماضیه و مستقبله مراد نیست بنا بر قطع بآنکه چون بالغ شود حائض
گردد و این مبطل عدت او که در حال صغر کرده نیست و معلوم ست که زن چون یکبار حیض آید بر وی صادق ست که
وی حائض شد و چون حیض از وی تخلف کرد بر وی راست می آید که وی حیض نیاورد و ازینجا شناخته باشی که چون بر زنی
عدت واجب شد و حیضش بنا بر عارض منقطع ست پس این زن منجملهٔ زنانی ست که حیض نیاورده اند و همچنین اگر حیضش
منقطع شد و وی در وسط عدت ست پس منجملهٔ زنانی ست که حائض نشده اند و عدتش سه ماه باشد کعدة اللائی
لم یحضن اگر منکشف شود که این انقطاع بنا بر حمل ست پس انقضاء عدتش بوضع باشد و اگر انقطاع مستمر ست
و سبب حمل نیست تا آنکه سه ماه بگذشت پس عدتش منقضی شد بهمین سه ماه و اگر حیض عود کرد پیش از گذشتن سه ماه
مکشوف شد که وی حائض ست و در عدت باقی ست درینصورت استیناف عدت بحیض باشد با آنکه اگر چنین گویند

که وی احتساب باشهر ماضیه کند و هر ماه را در برابر یک حیضه گرداند و نزد عود حیض گذشتن شهرات بران اکتفا
اکتفا ورزد چندان دور از صواب نبود و مانعی از ان نیست زیراکه زنی هست که عدت ادا کرده و وی
غیر حائض بود پس عدت باشهر نمود کما امر الله سبحانه اللائی لم یحضن و چون حیضش عود کرد منجمله نساء حیض
گردید و عدت خود را بحیض تکمیل ساخت واگرچه فهم اینمعنی از اذهان مقلدین دور ترمی نماید لیکن وجهی صحیح دارد
وبعد ازین معلوم شده باشد که این تعسیر شدید که ایجابش بر زن کرده اند و گفته که وی انتظار کند نزد عدم عود
حیض تا آنکه از عودش آیس گردد و آن برسیدن بسن ایاس بود مخالفت عظیم ست از برای شریعت مطهره که بتیسیر و تبشیر
آمده نه بتعسیر و تنفیر زیراکه زن جوانی که حیضش منقطع شد او را انتظار سن ایاس نشان دادن تا آنکه عجوزه پیرزال گردد
تعسیر و مضارت سخت ست که نسبتش بسوی شریعت سمحه سهله بیضا جائز نیست و طول عمر از ازواج ممنوع
میگردد و اگر از ان جنس ست که نفقه اش بر زوج مطلق واجب ست تشدید دیگر و تغریم آخر باشد که شرع بهیچ آن نیست
زیراکه این بیچاره مال خود بر زنی صرف میکند که از نکاح خودش خارجش ساخته ست و این نفقه تا انجا کند که عجوزه
نشده ست و بسیار ست که زمانه دراز باید که وی پیرزال گردد چه بعض زنان را مفارقت حیض در شصت سال
یا زیاده بران دست بهم میدهد فهل سمعتا ذلك باشد من هذا التشریع علی هذه المسکینة وزوجها
المسکین مع ان الله سبحانه وتعالی قید ما شرعه لعباده بالاستطاعة فقال واتقوا الله ما استطعتم
وقال الصادق المصدوق صلعم اذا امرتکم بامر فاتوا به ما استطعتم

فصل ثبوت رجعت از برای زوج
در طلاق رجعی مجمع علیه ست حافظ در فتح الباری گفته قد اجمعوا علی ان الحر اذا طلق الحرة بعد الدخول بها تطلیقة
او تطلیقتین فهو احق برجعتها ولو کرهت المرأة ذلك فان لم یراجع حتی انقضت العدة فتصیر اجنبیة فلا
تحل له الا بنکاح مستأنف انتهی و مستند این اجماع کریمه وبعولتهن احق بردهن فی ذلك ست و این آیه
اگرچه منسوخ ست بقوله تعالی الطلاق مرتان الآیة کما اخرجه ابو داود والنسائی من حدیث ابن عباس
قال کان الرجل اذا طلق امرأته فهو احق برجعتها وان طلق ثلاثا فنسخ ذلك الطلاق مرتان و در
اسنادش علی بن حسین بن واقد ست و در وی مقال خفیف ست اما منسوخ ازین آیه استحقاق رجعت بعد از دو بار ست
نه احق بودن بعول مرد قبل از تثلیث و ترمذی نحو آن از حدیث عائشه آورده و موقوفا بر عروه مروی گشته ترمذی
گوید هذا اصح و منجمله ادله داله بر ثبوت رجعت در طلاق رجعی ست قول وی صلعم از برای عمر مره فلیراجعها و قد
تقدم و حدیث ابن عباس نزد ابو داود و نسائی و ابن ماجه و حاکم کان النبی صلعم طلق حفصة ثم راجعها

ومن ذالك قوله صلعم لكانة ارتجعها وچون اجماع بر ثبوت میراث در طلاق رجعی صحیح شود لابدست که اورا مستندی باشد و نزد

کسیکه قائل بحجیت اجماع نیست مستندش حجیت نیاجماع و این مسئله در زمن صحابه واقع شده و عثمان رضی الله عنه بمشوره علی و زید

زن حباب بن منقذ را وارث گردانید چنانکه این قصه در موطا ثابت ست و شافعی هم آنرا اخراج کرده و دال ست

بران قوله تعالی وبعولتهن احق بردهن چه ایشانرا شوهر نام کرده و اصل حقیقت ست وقد قال سبحانه ولکم نصف

ما ترک ازواجکم وقال تعالی ولهن الربع مما ترکتم و رجعیه را خروج باذن شوهر باشد زیرا که زوجیت منقطع نشده

بلکه طرفی از ان از برای شوهر و طرفی از برای زن باقی ست وقتی که باهم تراجع نمایند و معلوم ست که اگر این زن زوجه

غیر مطلقه باقی می ماند جز باذن او بیرون نمی تواند رفت چه میتواند که شوی را حاجتی بسوی او باشد و وی در خانه موجود

نیست یا در خروجش غضاضتی لاحق یا غیرتی معتری گردد و لهذا از انحضرت صلعم از حدیث ابی هریره در صحیحین و غیرهما

بصحت رسیده که گفت لایحل للمرأة ان تصوم وزوجها شاهد الا باذنه و چون این حکم در بارهٔ صوم که از اعظم

قربست باشد تا بخروج چه رسد و ازینجا دریافت شد که زن را در ایام عدت رجعیه خروج از خانه جز باذن زوج

لائق حال نیست مگر آنکه خروج از برای ضرورت باشد بنا بر ثبوت تجویزش از برای مطلقه ثلثه با عدم تجویز رجعت

چنانکه در حدیث جابرست نزد مسلم وغیره قال طلقت خالتي ثلاثا فخرجت تجد نخلها فلقيها رجل فنهاها

فاتت النبي صلعم فذكرت ذلك فقال لها اخرجي فجدي نخلك لعلك ان تصدقي منه او تفعلي

خيرا و دال ست بر وجوب سکنی از برای رجعیه حدیث فاطمه بنت قیس قالت اتيت النبي صلعم فقلت ان زوجي

فلانا ارسل الي بطلاق واني سألت اهله النفقة والسكنى فابوا علي فقالوا يا رسول الله انه ارسل اليها

بثلاث تطليقات قالت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما النفقة والسكنى للمرأة اذا كان لزوجها

عليها الرجعة اخرجه احمد والنسائي و در سندش مجالد بن سعید ست وضعیفی تابع اوست و این بقوی روایت

مجالدست و مؤید اوست حدیث فاطمه مذکور در صحیح مسلم وغیره در مطلقه ثلاثه که لیس لها سکنی ولا نفقه چه بودن اینها

در مطلقه ثلثه دال بران ست که رجعت خلاف اوست و دال ست بران قوله عز وجل ولا تخرجوهن من بيوتهن و سلف

ازین آیه چنان فهمیده اند که این در بارهٔ رجعیه ست لقوله تعالی في اخر الاية لعل الله يحدث بعد ذلك

امرا و نیست امر محوالاحداث مگر رجعت و معهذا وجوب سکنی از برای رجعیه مجمع علیه ست و ثبوت عدم رجعت در

طلاق بائن لقوله تعالی الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان و این آیه ناسخ چیزیست

که اهل جاهلیت آنرا میکردند از مراجعت نساء بعد تثلیث و گذشت در بیان مختلعه آنچه دال ست بر عدم ثبوت رجعت

واتفاق کرده اند بر عدم ثبوت رجعت از برای مطلقه قبل از دخول و خلوت چنانکه اجماع کرده اند بر عدم ثبوت رجعت
از برای مثلثه و وجه عدم ثبوت میراث آنست که علاقه زوجیت میان هر دو منقطع شده و بعد از سه طلاق بر وی
زوجه بودن راست نمی نشیند و همچنین خروج او بغیر اذن شوهر زیرا که احکام زوجیت بر وی باقی نمانده که پرسیده
بیرون رود و بی اذن خارج نشود و حدیث خاله مثلثه جابر گذشت و در صحیح مسلم و غیره آمده که آنحضرت صلعم او را
اذن خروج از خانه بغیر اذن شوهر داده و فرموده نزد ابن ام مکتوم انتقال مکان کند و عدم تزین و تعرض امی رجعت
ظاهر ست زیرا که جواز تزین از برای رجعیه بر جاء رجعت بود و چون بر انتقال بعدت وفات دلیلی در رجعیه نیست تکلیف
در بائنه و عدم تحریم اخت و خامسه بنا بر انقطاع علاقه زوجیت ست میان هر دو و عدت وفات چار ماه و ده روز ست
و این در خور آنست که دران خلاف واقع نشود زیرا که نص قرآن کریم ست و اگر متوفی عنها حامل ست پس عدتش
نزد جمهور همان وضع حمل باشد اگرچه در شب مرگ زوج چرا وضع نکند و دیگران گویند که عدتش بآخر اجلین ست و
لابدست که بعد از وضع حمل چار ماه و ده روز عدت کند و وجه این قول آنست که ایشان نظر در هر دو آیه کردند الذین
یتوفون منکم الآیة و این عام ست در هر زنی که زوجش بمرد خواه حامل باشد یا غیر حامل و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن
حملهن و این عام ست شامل مطلقه و متوفی عنها پس جمع کردند میان هر دو عام بقصر آیه ثانیه بر مطلقه بقرینه ذکر عدد
مطلقات همچو آیسه و صغیره و عموم را که آیه متناولش بود اهمال نکردند بلکه بدان و بآیه ما قبلش عمل در متوفی عنها نمودند
لکن درینجا چیزی آمده که موجب ترک این تعارض و عدم اشتغال بشان اوست و آن حدیث ام سلمه ست در صحیحین و غیرهما
که ان امرأة من اسلم یقال لها سبیعة کانت تحت زوجها فتوفی عنها و هی حبلی فخطبها ابو السنابل
بن بعکک فابت ان تنکحه فقال والله ما یصلح ان تنکحی حتی تعتدی آخر الاجلین فمکث قریبا من عشر
لیال ثم نفست ثم جاءت الی النبی صلعم فقال انکحی و این در صحیحین و غیرهما از حدیث سبیعه هم آمده و درین باب
احادیث و آثار ست از صحابه پس بدست کسی که عدت بآخر اجلین میگوید موجب اشتغال بدان باقی نمانده چه این ادله با وضح
بیان و دلالت دال اند بر آنکه اعتبار بوضع حمل ست زیرا که قوله تعالی والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا
یتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرا خاص بغیر حوامل ست و نیست سکنی از برای متوفی عنها و آیاتی که دران ذکر
سکنی ست همچو قوله تعالی اسکنوهن من حیث سکنتم و قوله تعالی لا تخرجوهن من بیوتهن ظاهر سیاقش مختص بمطلقات ست
پس از برای وجوب سکنی برای متوفی عنها منتهض باحتجاج نشود و اما حدیث فریعه که نزد احمد و مالک در موطا و شافعی
و اهل سنن ست و ترمذی و ابن حبان و حاکم تصحیحش نموده بلفظ فقال امکثی فی بیتک الذی اتاک فیه نعی

زوجك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا قالت وارسل الي
عثمان فاخبرته فاخذ به پس اگرچه این حدیث صحیح ست وقادحی درخور التفات دران نیست لیکن غایتش همین قدرست که
در منزلی که خبر مرگ زوجش بیاید وانجا موجود باشد همانجا عدت کند این کجاست که سکنای او در مدت عدت وفات
از مال زوج اوست بلکه وی در حدیث تصریح کرده ست بآنکه زوج او را منزل نیست وگفته لیس المسکن له واز اینجا
شناخته شد که نیست دلیل بر وجوب سکنی از برای متوفی عنها از مال شوهرش ولکن واجب بر زن آنست که در همان
منزل اعتداد کند که نزد مرگ شوی درانخانه بود خواه این منزل از آن این زن باشد یا از آن زوج یا از آن غیر
این هر دو ودور نیست که اجرت منزل اگر از غیرست لازم حال زن شود بل هو الظاهر بلکه اگر این منزل از زوج
باشد ورثه مطالبه کرا از این زن نمایند مستبعد نبود وهذا حکم تعبد الله به المعتدة ولم يوجبه على زوجها
وگذشت حدیث فاطمه بنت قیس بلفظ انما النفقة والسكنى للمرأة على زوجها ما كانت له عليها رجعة فاذا
لم تكن له عليها رجعة فلا نفقة ولا سكنى اخرجه احمد والنسائي واین نص ست در محل نزاع ودران مقالست
كما تقدم قريبا با آنکه نافی وجوب سکنی را حاجت استدلال بر عدم وجوب نیست بلکه وقوفش بموقف منع کافی ست
تا آنکه دلیلی که بدان قیام حجت میتواند شد بیاید ورنه متمسک ببرائت اصلیه باشد ومؤید عدم وجوب ست حدیث
ابن عباس نزد نسائی وابوداود درباره قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم
متاعا الى الحول غير اخراج که این آیه منسوخ ست بآیه میراث که دران حق تعالی از برای زن ربع وثمن فرض
کرده واجل حول را باجل چار ماه وده روز منسوخ ساخته ودر اسنادش ابوداود علی بن حسین بن واقد ست ودر وی
مقال خفیف ست ولکن نسائی روایتش از غیر طریق وی کرده ودلیل دال ست بر آنکه متوفی عنها را میراث ست
نفقه وسکنی ووصیت نیست واین عدت متوفی عنها از وقت مرگ باشد نه از وقت علم بمرگ ودر کتاب وسنت
آنچه دال باشد بر آنکه عدت نکند مگر بعد از وقت علم نیامده بلکه ظاهر از اطلاقات کتاب وسنت آنست که عدت از وقوع
موت یا طلاق باشد اگرچه علم بدان هر دو متاخر گردد زیرا که این مدت که بعد از وقوع وقبل از علم گذشته منجمله
مدت متعقبه بموت زوج یا طلاق ست وهر که زعم کند که این مدت محسوب نیست بر وی دلیل ست پس اگر از آوردن دلیل
عاجز گردد این مدت منجمله عدت باشد ودران بر ذمه زن نه احداد ست ونه جز آن تا آنکه بداند زیرا که آن زن غیر مکلف ست
بلوازم عدت مگر بعد از علم بدان ورنه از باب تکلیف غافل باشد وعدم تکلیف غافل مجمع علیه ست واین بر تقدیریست
که این حکم تکلیفی باشد یعنی بودن موت وطلاق سبب عدت **والحاصل** ان العدة من وقت الوقوع

على كل حال ولكل معتدة ومن ادعى غير هذا فهي دعوى مجردة لا يعول على مثلها وخلاصه حق حقيق بقبول

که شک وشبهه را دران راه نباشد در بارهٔ نفقات معتدات آنست که مطلقه ثلثه را نفقه نیست بدلیل حدیث فاطمه

بنت قیس ليس لها نفقة ولا سكنى كما تقدم واین در بخاری ست ولفظ مسلم این ست قال لها لا نفقة

لك الا ان تكوني حاملا وهمچنین مختلعه را نفقه وسکنی نباشد بنا بر آنکه خلع فسخ ست نه طلاق ودلیلی بر لزوم نفقه

در فسخ نیامده یا آنکه اگر خلع طلاق می بود مختلعه همچو مطلقه ثلثه میشد بجامع عدم جواز رجعت وهمچنین متوفی عنها را

نفقه وسکنی نیست بنا بر عدم وجود دلیل دال بران حالانکه زوج بمرد وحق زن منتقل بسوی ترکه شوی گردید پس اورا

جز میراث دگر هیچ نباشد وآنکه عدت در منزلی کند که انجا خبر مرگ زوج دریافته پس عدت از برای زن ست

نه از برای زوج آری مطلقه رجعیه را سکنی ونفقه واجب ست بنا بر ورود دلیل دال بران وهر که خلوت را همچو دخول

دارد او را عذری در گردانیدن مطلقه از خلوت همچو مدخوله نیست در انچه از برای آن واجب وبروی حرام ست

وسخن در خلوت گذشت وهر چند شوکانی در شرح منتقی برین مباحث کلام شافی کرده لیکن افرادش برساله مستقله

هم نموده وتحول حره در عدت وتجویز خروج او بنا بر خوف وعدم امن بحدیث عایشه ثابت ست قالت كانت

فاطمة في مكان وحش فخيف على ناحيتها فلذلك رخص لها رسول الله صلعم اخرجه البخاري وغيرها

ولفظ مسلم از حدیث خودش این ست قلت یا رسول الله زوجي طلقني ثلاثا واخاف ان يقتحم علي فامرها

فتحولت وهم در مسلم ست از حدیث فاطمه بلفظ اذن لها ان تنتقل عند ابن ام مكتوم ومتوفی عنها متعبد ست

باعتداد در منزلیکه وفات زوجش انجا ادراک وی کرده اگرچه آن منزل از ان شوهرش نبود ومطلقه رجعیه در خانه زوج

ماند ونفقه گیرد وبی اذن او بیرون نرود مگر بنا بر حاجت یا خوف چنانکه فاطمه را همین قسم عذر اذن انتقال داده

خاله جابر را امر بخروج از برای قطع نخل فرموده ووجوب احداد بر متوفی عنها باحادیث صحیحه کثیره ست واین احادیث

متضمن عدم اكتحال وتطييب ولبس ثوب مصبوغ جز ثوب عصب وعدم خضاب ولبس حلي وتمشيط ست وبر مطلقه

رجعیه خود کدام احداد نیست باجماع اهل علم بران پس بقا بر برائت اصلیه واجب ست وخروج ازان جز بورود نصی

دال بر وجوب نمی تواند شد ومنصوص علیه همان متوفی عنها ست فقط آری دلیل بر جواز احداد بر میت آمده اگرچه

غیر زوج باشد لکن سه روز فقط چنانکه در صحیحین از حدیث ام حبیبه آمده که وی گفت شنیدم رسول خدا را صلعم بر منبر میفرمود

لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تحد على ميت فوق ثلث الا على زوج اربعة اشهر وعشرا واین

نیز در صحیحین ست از حدیث زینب بنت جحش وهم از حدیث ام سلمه ومبیت همه جا واجب ست چه در عدت وچه در

احداد پس هر که عدت یا احداد کرد و نیت نمود این عدت واجبه بنا بر وجود حیض و این احداد بنا بر ترک امور مذکوره
واقع شد و اخلالش بواجب نیت مستلزم بطلان آن عدت و احداد نیست و چون ثبوت فراش بشرع باشد ولد
لاحق بوالد گردد و شک نیست که مراجعت مطلقه رجعیه از زوج جائز ست گو مدت عده او باشد و لهذا ولد او مطلقا
ملحق باشد بنا بر ثبوت فراش با آنکه رجعی ست و مقر ست بانقضاء عدت خویش و تجویز وطی بائنه از زوج در ساعتی که
دران طلاق داده ممکن ست پس اگر فرزندی در چار سال یا کمتر ازان مثلا بیارد نزد کسیکه اکثر مدت حمل چار سال
نشان میدهد نزد وی این ولد لاحق بوالد باشد و گذشت آنچه معتمد ست درین باب و مطلقه مقره بانقضاء عدت
ای در اقل و اکثر مدت حمل ۱۲
اگر رجعی ست ولدش لاحق بزوجش باشد بنا بر جواز رجوع کردن او قبل از اقرار بانقضاء بیک لحظه و این اقرار زن
حجت بر وی در ابطال نسب ولد زوج از شوهر نباشد با امکان بقاء فراش و حکم بکذب اقرار اولی از باب
حکم بابطال نسب ست و در بائنه تجویز وطی زوج در خور مصیر نیست و بر فرض امکان وی ازان ممنوع ست شرعا پس بدان
ثبوت فراش نمیتواند شد و چون ثابت نشد لحوق نسب نباشد بعد ازانکه بائنه اقرار بانقضا کرد مگر بکمتر از شش ماه
چه محتمل ست که این حمل حادث بعد از اقرار بانقضا باشد و محمول بود بر آنکه حمل از زوج قبل از ایقاع طلاق بود و لکن تقیید
بکمتر از شش ماه کما ینبغی نیست بلکه لائق لحوق ولدش بید ست گو مدت دراز باشد تا چار سال از وقت طلاق و عدم
عمل باقرار انقضا اولی از حملش بر زنا و از ابطال نسب که شرع بابطالش اذن نداده و برهانی بدان نیامده و نزد ما
چون قرائن حمل ظاهر باشد اقرار انقضا را مطلقا هیچ حکم نبود و علوق چار سال بدان ملحق گردد چه ظهور قرائن دال بر
کذب اقرار زن با احتمال وهم از وی ست بلکه حملش بر وهم زن واجب ست بنا بر وجود قرائن واقعه که مصاحب
اوست و بالجمله نیست عدت در ماعدای مذکورات بنا بر عدم ورود دلیل دال بر غیر آنچه در کتاب و سنت نص بعدت
واقع شده چه عدت حکم شرعی ست اثباتش جز بحجت شرعیه جائز نباشد و استبراء غیر عدت ست و تشریعش بنا بر
براءت ارحام و دفع اختلاط امواه بوده ست و ادله باستبراء سبیه مشتراه و جز آن آمده و استبراء حائض گو زانیه باشد
بحیض ست و استبراء حامل بوضع حمل و در حدیث ابی هریره ست نزد احمد و طبرانی لا یقعن رجل علی امرأة
وحملها لغیره و از انجمله حدیث رویفع ست بلفظ من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یسقی ماءه ولد غیره
و این حدیث حسن صحیح ست و منکوحه بباطل داخل ست زیراکه مشابه ایهاست چنانکه زانیه و موطوءه بشبهه دران داخل ست
و دلیلی بر ایجاب عدت شرعیه بران منتهض نیست **فصل** رجعت بدست کسی ست که طلاق بدست اوست و جائز ست
که دیگری را وکیل کند در مراجعت چنانکه توکیل برای تزویج و طلاق جائز ست و اگر زوج مرتد گردد پس معلوم ست که

کافر را نکاح مسلمه جائز نیست خواه باذن زن باشد یا بغیر اذن او و لیکن زن تربص کند تا آنکه عدتش بگذرد و باز با هر که
خواهد نکاح کند و اگر زن مرتده گردد زوج را مراجعت او جائز نباشد حالانکه وی کافر است کما قال تعالی و لا
تمسکوا بعصم الکوافر و هر که از هر دو بعد از طلاق مرتد شد و قبل از انقضاء عدت رجوع باسلام کرد پس ظاهر است
که وقوع این فرقت بطلاق واقع شده و فسخ تابع این فرقت نیست بنا بر آنکه محل غیر قابل است چنانکه در الطلاق
لا یقع الطلاق است و اگرچه جماعه از صحابه باعتبار کمال غسل در حائض رفته اند لیکن حق که عدول از آن نمی زیبد
رجوع بانقضاء عدت است که حق تعالی از برای معتدات مشروع ساخته پس آن عدت بگذشتن حیض ثالثه بگذرد و غسل
نیست مگر از برای جواز مثل نماز و تلاوت و دخول مسجد نه بنا بر کدام امر راجع بسوی عدت که آن منقضی شد و بگذشت
و از برای آن حکمی باقی نماند و نفس قصد رجعت مستلزم حصول نیست چه نیت همین قصد و اراده باشد لا غیر و
اگر مقدر کنیم که لفظی مفید رجعت گفت و قصد رجعت نکرد پس این خود از اصل رجعت نیست چه تلفظ متکلم را بلا
اراده کدام حکم نباشد بلکه از وادی لغو باطل و هذیان بحت است همچنین اگر گیریم که وطی کرد مگر نه به نیت رجعت پس
این وطی هم رجعت شرعیه نیست بلکه اشبه بزنا است و تشریع رجعت بلفظ ظاهر است چنانکه گوید قد راجعتک
او راجعت فلانا یا زن را اذن عود بحال سابق دهد یا امر بدر آمدن مکانی فرماید که انجا هر دو فراهم می شدند
و زن مطلقه نیست شنیده اند که او فهمد که مراد رجعت است و اما مراجعت بوطی بادی بدو باین طور که زن آگاه نشود و ناگهان بروی
در آمده و پالیش گرفته نکاح کند پس اگرچه این حرکت رجعت است زیرا که جز مرید رجوع این کار نکند و مجرد قصد بسوی
نکاح قبل از صدور وطی مفید رجعت است لکن این رجعت دوابیه است نه رجعت انسانیه تا بشرعیه بودنش چه رسد
و انما یفعل مثل هذا الفعل الزناة و لم یکن له الی ذلک حاجة فانه کان یکفیه ان ینادیها من وراء
باب المنزل الذی هی فیه انه قد راجعها ثم یدخل بعد ذلک سریعا و یطأها کیف شاء علی ای صفة اراد
فیکون قد وقع منه الاشعار و فعل ما یفعله المتشهون و لم یفت علیه قضاء حاجته و البلوغ الی
شهوته و رجعت بلا مرضات زن صحیح است زیرا که حق تعالی ازواج را رجعت مباح ساخته و رضاء زوجات را
معتبر نداشته و اگر زوج در رجعت شرطی کند که دران فائده کمال اطاعت و جز آن باشد نفی از آن نیست و همچنین
صحیح است رجعت مبهم و در تعیین بدان رجوع نماید مرد گوید که مقصودم فلان زن است و اگر تعیین نکرد و بمرد یکی از آنها
اوست که مستحق میراث است و میراث در میان آنها باشد بر هر دو عدت واجب بر زوج واجب است که در طلاق و رجعت شاهد گیرد و دال است
بران حدیث عمران بن حصین انه سئل عن الرجل یطلق امرأته ثم یقع بها و لم یشهد علی طلاقها و لا علی

رجعتها فقال طلقت لغیر سنة ورجعت لغیر سنة اشهد علی طلاقها وعلی رجعتها اخرجه احمد وابن ماجه
والطبرانی والبیهقی بسند صحیح ولفظ لغیر سنة مفید آنست که نهی اشهاد واشهاد از سنت نبویه کرده کقول
الصحابی من السنة کذا ومؤید اوست کریمه واشهدوا ذوی عدل منکم زیرا که این بعقب فامسکوهن
بمعروف وارد شده ولکن اجماع بر عدم وجوب اشهاد واقع گشته وبر استحبابش اتفاق کرده اند وحرام ست ضرار بر
رجال واشد چیزیست که او تعالی بدان عباد خود را وصیت کرده در حق زنان ارشاد فرموده ولا تضاروهن
وفرموده فامساک بمعروف او تسریح باحسان واین آیه در حق کسی نازل شده که زن خود را گفت والله لا اطلقک
فتبینی ولا آویک ابدا قالت وکیف ذلک قال اطلقک فکلما همت عدتک ان تنقضی راجعتک
فبلغ ذلک النبی صلعم فنزلت الآیة وقول قول منکر رجعت ست یا مدعی عدم ثبوت ست پس حیض مؤنث منکرش
منکر ست واز آنحضرت صلعم ثابت شده که بینه بر مدعی ست ویمین بر منکر واین اجرا فردی از افراد مندرجه زیر این
حدیث عام وشرح شامل تام ست وزن چون دعوی انقضاء عدت کند وزوج انکارش نماید بر زن بینه باشد چه بینار
عوارف میان دم حیض وطهر وجز آن فرق میتوانند کرد وچون بینه بر امر متعلق بفرج ممکن ست پس غیر آن اولی تر باین ست

باب الظهار

شرط ظهار آنست که از مکلف مختار باشد چه غیر مکلف صالح ایقاعش نیست وفعل مکره را نه حکم ست ونه معتد به باشد
زیرا که اختیار شرط صحت هر انشاء ست واسلام باین وجه شرط باشد که کتاب وسنت متضمن تشریع احکام از برای عباد
مسلمین ست وکفار اگرچه مخاطب بشرعیات اند لکن این مخاطبت ایشان باعتبار عقوبت ست در ترک آن نه باعتبار
وجوب تنجیز بر ایشان درحال کفر ونه باعتبار صحت این اعمال از ایشان وظهاری که منصوص قرآن کریم ست مراد بدان
فعل جاهلیت ست که این ظهار را طلاق میگردانیدند وانت علی کظهر امی میگفتند پس معنی والذین یظاهرون منکم
من نسائهم آنست که یوقعون علیهم ما کانت توقعه الجاهلیة علی نسائهم پس هرکه اراده همین معنی بلفظ ظاهرتک
یا انت مظاهرة او انت الظهار کند این عبارت صحیح باشد وجریان اراده بر مقتضای لغت باشد چنانکه در طلاق
انت الطلاق گوید ونحو آن ولا یمنع من هذا شرع ولا لغة ولا عقل همچنین تشبیه جزوی از اجزای ام صحیح ست
چه اجزای ام متعلق ست ومیان ظهر وجز آن فرق نیست آری تشبیه زوجه بدختر یا خواهر خود خارج از معنی نص ست هرچند
که اینجا هم معنی حرمت موجود ست وقول بقیاس جز بجامع حرمت نباشد وجامع حرمت در اجنبیات موجود ست تا

ترتیب چه رسد اگر اراده تحریم موبد کرده است این اراده لازم حال زوج گردد و در مثل با اجنبیه حاصل گردد قول باید

قیاس و مقام کما ینبغی نیست چه در قرآن وصف مظاهرین چنین آمده انهم یقولون منکرا من القول وزورا

پس توضیح و ایجه چیز دیگر شانش چنین باشد چه ضرورت دارد بلکه اقتصار بر مورد نص که امهات نسبی اند کافی ست

و بعض اهل علم درین قیاس استرسال کرده اند تا آنکه گفته که مجرد تحریم وطی مطلق ظهارست وهو باطل من القول

و غلط فی الاستدلال و هر که در اسلام ظهار کرده آنحضرت صلعم او را الزامش نموده حالانکه وی اراده نکرده مگر همان

اراده جاهلیت و در اسلام حکم ظهار همین نشده که مرادش ظهار شرعی باشد بلکه اسلام فسخ ظهار جاهلیت که طلاق بود

وارد شده و بران کفاره واجب گردانیده و مخفی نیست که هر که نیت ظهار مطابق نیت جاهلیت کند که آن طلاق ست

مظاهر گردد و احکام ظهار که کتاب و سنت بیانش کرده لازم حالش شود چه سبب نزول وارد در مرید ظهار جاهلیت

که بظهار اراده طلاق میکردند پس این ظهار ناگزیر واقع شود گو نیت طلاق بکند و اگر نیت یمین کرده ست پس نیت

غیر معنای لغوی و شرعی ظهار نموده چه این لفظ نه از الفاظ یمین ست که بدان یمین انعقد بلکه همان ظهار واقع شود بنابر

عدم نیت او از برای ظهار و طلاق زیراکه جاهلیت استعمالش در یمین نکرده و نه در لغت آنچه مقید یمین بودنش باشد

آمده و اگر تحریم عین خواسته ست پس اراده همان معنی کرده که جاهلیت میکرد چه مراد جاهلیت بلفظ هن علیهم

کظهور امهاتهم همین تحریم مستلزم فرقت بود و شرع اراده این تحریم را با آنکه قول منکر و زورش قرار داده و بران

ترتیب کفاره فرموده مقرر داشت و مؤید اوست حدیث ابن عباس که مردی نزد رسول خدا آمد و وی ظهار کرده بود

از زن خود و بران افتاده آنحضرت صلعم را گفت یا رسول الله انی ظاهرت من امرأتي فوقعت عليها قبل ان

اكفر فرمود ما حملك على ذلك يرحمك الله گفت رايت خلخالها في ضوء القمر فرمود فلا تقربها حتى تفعل

ما امرك الله تعالى اخرجه اهل السنن وصححه الترمذي والحاكم پس قول این مرد قبل ان اكفر مفید آنست

که وی اراده ظهار شرعی کرد و این ظهار از وی بعد از ورود شرع واقع شد و بروی آنچه بر مظاهر واجب باشد

واجب گردید و این وقتی ست که اراده تحریم عین بلفظ ظهار کرده باشد و اگر چیزی را از زن گفت که بر من حرام ست

پس صحیح نیست زیراکه بر جان خود چیزی حرام نموده که حق تعالی آنرا بروی حرام نساخته بود و او را از برای نفس خود

تشریع مالم یشرعه الله نمیرسد و لهذا در صحیحین وغیرهما از ابن عباس آمده که اذا حرم الرجل امرأته فهي يمين يكفرها

و گفت لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة و شوکانی اطالت کلام درین بحث در شرح منتقی کرده فلیراجع

الیه و کنایه همچو کامی و مثل آن صحیح ست چه لفظی که محتمل دو معنی یا معانی باشد منصرف بسوی یکی از انها نشود مگر

بہ نیت متکلم و حرام گفتن لیس بشیء ست کما عرفت و نتوان گفت کہ این کنایہ از طلاق ست زیرا کہ شرع ظہار
جاہلیت را منسوخ ساختہ و ظاہرش عدم وقوع طلاق ست اصلا گو ارادہ اش کردہ باشد چہ وی ارادہ چیزی
کردہ کہ در شریعت صحیح نیست و دال ست بر صحت توقیت ظہار حدیث سلمہ بن صخر قال کنت امرأ اصیب
من جماع النساء ما لم یصب غیری فلما دخل رمضان ظاهرت من امرأتی حتی ینسلخ رمضان الحدیث
رواه احمد وابو داؤد والنسائی وحسنه وصححه ابن خزیمة وابن الجارود والحاکم و آنحضرت صلعم برای او
احکام ظہار ثابت کردہ چنانکہ حدیث بطولہ مفید آنست و در وی مذکورست کہ وی قبل از انقضاء رمضان بر وی
افتادہ و تقییدش بشرط و استثناء ظاہرست بنا بر عدم مانع از ان آری تقیید بمشیت صحیح نباشد زیرا کہ او تعالی وصفش
بقول منکر و زور کردہ پس چہ قسم آنرا بخواہد پس تقیید بمشیت واقع نشود و نیز احادیث عام آمدہ و مطلق تقیید بمشیت ہم
دال ست بر آنکہ مقید بدان لازم نشود نہ در یمین و نہ در غیر آن و حرام ست وطی و مقدمات وطی زیرا کہ این تحریم
مدلول ظہارست کہ کتاب و سنت بدان وارد گشتہ و آنحضرت صلعم سلمہ بن صخر را در حدیث متقدم امر بعدم قربش
تا فعل چنین کہ او تعالی بدان امر کردہ فرمودہ و این حدیث صحیح ست کما قدمنا و ہر کہ اعلالش کردہ آنچہ صلاحیت دعوی
باشد نیاوردہ و انقضاء وقت بمثابہ عود یا رضا ست و در وطی قبل از مضی توقیت جز یک کفارہ نیست و در حدیث
سلمہ بن صخرست از آنحضرت در مظاہر واقع قبل از تکفیر قال کفارة واحدة اخرجه ابن ماجة والترمذی
وحسنه وقال والعمل علی هذا عند اکثر اهل العلم و استمرار بر تحریم مضارت ست بزن و حق تعالی از ان
نہی کردہ ولا اعتبار بما یقوله المقلدون من انه لا حق لها فی الوطی فکیف تطلب رفع التحریم نعم اذا
کان لا یرید امساکها سرحها باحسان کما قال سبحانه وتعالی و تکفیر بعد از عود رافع ظہارست چنانکہ کتاب
عزیز بدان تصریح کردہ قال عز وجل ثم یعودون لما قالوا و رفع آن بانقضاء وقت بدون تکفیر غیر مسلم ست
و اہل علم مختلف اند در وجوب کفارہ بعود یا ظہار بعد از اتفاق بر آنکہ کفارہ بعد از عود واجب ست قومی باول
و دیگران بثانی رفتہ و مذہب طائفہ ثالثہ آنست کہ علت مجموع عود و ظہارست باز اختلاف کردہ اند در عود کہ عبارت
از چیست جمعی گفتہ ارادہ مس چیزیست کہ بظہار حرام گشتہ و قومی گویند امساک ست بعد از ظہار در وقتی کہ
ظہار را بتجدید طلاق ندادہ و طائفہ گفتہ عزم بر وطی ست فقط و اگرچہ نکند و بعض گفتہ آن وطی ست کہ بظہارش
حرام کردہ بود و هذا هو الذی تقتضیه اللغة وتنطق علیه الادلة کما لا یخفی فانه اذا عزم الرجل
علی الشیء فقال انه عاد عما عزم علیه کان المفهوم من هذا هو الرجوع من العزم علی ذلک الشیء الی عدم

الحرام علیه فالعائد هو هذا و نیست او مر ظهار مکر کفاره و هذا هو الذی ذکره سبحانه و تعالی و جاءت به السنة المطهرة و هر که گوید یا دش غیر کفاره هست وی گویا نظر بحصول موجب تحریم مطلقا یا مقیدا کرده و در بعض [illegible] نیست کلام در چیزیست که ظهار بدان منهدم گردد تا آنکه وجود وی هیچو عدم باشد و آما مثل طلاق و نحو آن از انچه بدان حصول فرقت میشود پس این موجب رفع کفاره واجبه نزد اعادهٔ عود زن بسوی نکاح خود وی نیست و کفارهٔ ظهار همان هست که در قرآن کریم آمده و آن آزاد کردن یک برده هست و اگر نیابد دو ماه پیاپی روزه گیرد و اگر نتواند شصت مسکین را بخوراند و تقیید اجزاء صوم بعدم وجود رقبه باز تقیید اجزاء طعام بعدم استطاعت صوم بحسب تصریح کتاب و سنت هست چنانکه در مظاهرت اوس بن صامت با خوله بنت مالک بن ثعلبه که زن وی بود آمده و عدم وطی در صوم امر مجمع علیه هست ابن القیم و غیره حکایتش کرده اند و گفته لا خلاف فی تحریم وطیها فی زمن الصوم لیلا و نهارا و ظاهر شرط تتابع که در کتاب و سنت وارد شده مفید آنست که غیر متتابع فاعل امر واحد نیست و نه صائم صوم مشروع هست پس او را استیناف میباید کرد آری اگر ترک تتابع بنا بر کدام عذر مسوغ باشد پس اینمعنی بنا بر تقیید واجب با استطاعت هست و معذور مستطیع نیست پس بر وی استیناف واجب نباشد و کافی هست در اطعام دفع ماکول زیرا که میان طعام پخته و خوراک خام در صدق مسمای اطعام هیچ فرق نیست و در حدیث اوس آمده که آنحضرت صلعم فرمود فلیطعم ستین مسکینا وسقا من تمر و در حدیث سلمه هست که ستین مسکین را از مکیلی که وزنان پانزده صاع بود اطعام کرد و ظاهر قرآن و حدیث اطعام ستین مساکین هست یکبار خواه طعام پخته مهیا کرده رو بروی خود بخوراند یا بهر یکی ماکولی بدهد و بر وجوب اطعام دو بار صبح و شام دلیلی وارد نشده و قید قبل ان یتماسا در کتاب عزیز در بارهٔ عتق و صوم واقع شده نه در بارهٔ اطعام پس ظاهر عدم اثم وطی در اطعام و عدم استیناف هست چه ترک تقیید بیان مشعر آنست که حکم طعام غیر حکم مقید هست اعمالا للکتاب العزیز و رجوعا الی البراءة الاصلیة و این زعم که اطعام لاحق بعتق و صوم هست قیاسا بعدم الفارق مردود هست زیرا که تخصیص در کتاب عزیز بر بعض دون بعض دلیل بر فرق هست اگرچه معلوم ما نشود و ما کان ربك نسیا ما فرطنا فی الکتاب من شیء با آنکه گفته اند که عدم وجوب استیناف در اطعام مجمع علیه هست و این اجماع اگر بصحت رسد قیاس بدان مندفع گردد و دعوی اش باطل شود و کفاره از عبد تنها صوم باشد زیرا که مال ندارد که برده دهد یا طعام خوراند و واجب هست نیت در تکفیر زیرا که تکفیر عمل هست و اعمال به نیات اند اگرچه این نیت در دو کفاره متحد السبب باشد چه تعین به نیت واجب هست زیرا که هر واحد از ان هر دو عمل هست و اتحاد مبطل آن نیست و وجوبش را امر تقع نمیکند و نیست تعدد کفارات مگر بتعدد

مظاهرات و همین ست مذهب جمهور و منعقد میشود کفاره بتحلل عود و تکفیر میان دو ظهار زیرا که شرع در هر احد
ازان هر دو کفاره واجب ساخته اگرچه مظاهره یکی ست و مثل هذا ظاهر لا یحتاج الی التنصیص

باب الایلاء

و همچنین حلف مکلف ست چه حلف غیر مکلف غیر منعقد باشد و بنا بر رفع قلم تکلیف از وی لازم نگردد و اشتراط
اسلام ازان جهت ست که ورود این شریعت از برای اهل اسلام ست و خطاب کفار بانچه از واجبات اند
دنیا اخلال کرده اند در حساب روز قیامت بحث دیگر ست چه عقوبت آنها در آخرت مستلزم صحت اعمال شان
در دنیا نیست و اشتراط غیر اخرس بودن ظاهر ست بنا بر آنکه این بحث لفظی منعقد از غیر قادر بر کلام نیست و
فرق درینجا در حلف بتقید بوقت و حلف مطلق زیرا که همه حلف ست بر هر یک مسمای ایلاء صادق می آید و وجه
توقیت بموت یا بچار ماه یا زیاده یا بانچه تاخرش ازان معلوم باشد آنست که او تعالی للذین یولون من نساءهم
تربص اربعة اشهر فرموده و چون توقیت بموت کرد این غایت حیات اوست و لکن بعد از گذشتن چار ماه
مرافعه کنند و همچنین در مافوق چار ماه بعد از انقضاء اربعه مرافعه می توانست کرد و این مبنی بر آنست که توقیت
بکمتر از چار ماه صحیح نیست و ایلاء نمی باشد مگر باین مقدار حالانکه ورود آیه درین معنی نیست بلکه درین معنی مدت امهال
از برای مولی ست و در آنکه زن را بعد از چار ماه مرافعه میرسد چه در زیاده بر چار ماه اضرار ست و در حدیث
صحیح آمده که آنحضرت صلعم قسم خورد که بر زنان خود یکماه در نیاید پس اگر آیه قرآنی بیان آن مدت می بود که وقت
ایلاء در کمتر ازان جائز نیست از آنحضرت صلعم ایلاء یک ماه واقع نمی شد و ازینجا شناخته شد که این مدت نیست
مگر از برای عدم جواز توقیت زیاده بران و آنکه زن را مرافعه بعد ازان جائز ست گویا اقل مدت ایلاء یکماه ست
و اکثر آن چار ماه و زیادت بر چار خلاف تشریع الهی ست و هذا الجمع بین الروایات بخاری وغیره از ابن عمر
روایت کرده اند که وی گفته اذا انقضت اربعة اشهر یوقف حتی یطلق ولا یقع علیه الطلاق حتی
یطلق بخاری گفته ویذکر ذلك عن علی وابی الدرداء وعایشة واثنی عشر رجلا من اصحاب النبی صلعم
و احمد از عمر و عثمان و علی و ابن عمر آورده که ایشان گفته اند حبس و وقف کرده شود مولی بعد از چار ماه تا آنکه رجوع
کند یا طلاق دهد و ابو صالح گفته دوازده کس را از اصحاب نبی صلعم پرسیدم گفتند نیست بر مولی هیچ شی تا آنکه
چار ماه بگذرد پس وقف کرده شود تا رجوع کند یا طلاق دهد گوییم ظاهر آیه فان فاؤا همین ست که فیئی بمعنے

ممنوع ست چنانکه گفت انا داری کند فیه فاتوا وجعهاں ما کان علیه وصلوا اما وقع منه ثم من
الیمین بالتکفیر عنها و درین امر تشاجر مردمان و قصد لیس آن کافی ست و لفظ معتبر نیست و چون این
یمین محض کلامی ست که تقیید بشرط و استثنا قبول میکند پس مانعی از آن نیست و چون لزوم کفاره بحنث باشد
و محلوف علیه وطی ست پس جز بعد از حنث بفعل چیزی که بر عدم فعل آن حلف کرده لازم نشود ٠

باب اللعان

درین باب نیز تکلیف و اسلام و عدم خرس شرط ست چنانکه وجهش بارها گذشت و اگرچه مورد نص زوجه حره ست لکن مفسد کافی ست
در امه چو حره ودوران احکام بدوران علل باشد و چون لعان نیست مگر برمی بزنا یا نفی ولد که مستلزم زناست پس زن رتقا و یا
عذرا در حق لعان نبود بلکه لابد ست که ممکنة الوطی باشد و نکاح صحیح ضرور نیست بلکه بودنش زیر او بنکاح شبه که موجب لحوق نسب
باشد کافی ست چه مقتضای لعان همین ست و غرض زوج از ملاعنت یا آنست که ولد غیر او بوی لاحق نگردد پس انتفاء نسب ولد می کند
و غرض زن آنست که با استقلال فرزند او باشد یا آنست که بر زوج حد قذف واجب نگردد و غرض زوجه آنست که بر وی حد زنا
واجب نشود و حاکم را میرسد که اول حث هر دو بر تصادق کند بعد از ان حلف ستاند چه در صحیحین و غیرهما آمده که
آنحضرت صلعم ملاعنین را فرمود ان عذاب الدنیا اهون من عذاب الآخرة و فرمود الله یعلم ان احدکما
کاذب فهل منکما تائب و این نیز در صحیحین و غیرهماست و کیفیت ملاعنت در قرآن کریم مذکورست زیاده بر ان
ضرورت نیست و ایمان زوج مقدم ست بر ایمان زوجه در کتاب عزیز پس تقدیم ایمان زن بر مرد مخالف تعلیم
و ارشاد الٰهی ست و همچنین آنحضرت صلعم در لعانی که روبروی حضرت وی اتفاق افتاده مرد را بر زن مقدم داشت
و نیز قول زن والله انه لکاذب جواب قول مردست انه لصادق و جواب بر مجاب عنه متقدم نشود و در
صحیحین و غیرهما ثابت شده که آنحضرت صلعم بعد از لعان زوج را لا سبیل لک علیها فرمود و دارقطنی از
حدیث سهل بن سعد آورده که آنحضرت صلعم تفریق کرد میان متلاعنین و فرمود لا یجتمعان ابدا و همچنین مرویست
از حدیث ابن عباس و علی و ابن مسعود و اما نفی ولد پس در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عمر آمده که آنحضرت صلعم ولد را
لاحق بزن کرد و سقوط حد و انتفاء نسب و انفساخ نکاح بمجرد لعان موجبش لعان ست و آنکه در حدیث عویمر
عجلانی در صحیحین ثابت شده که چون وی از لعان فارغ شد گفت کذبت علیها یا رسول الله ان امسکتها
فطلقها ثلاثا قبل ان یامره رسول الله صلعم پس درین روایت حجت نیست مگر در صحیحین و غیرهما از زهری

باین لفظ آمده که وی گفت فکانت سنة المتلاعنین و هم در بخاری و مسلم است که ان النبی صلعم قال ذاکم التفریق بین کل متلاعنین و در لفظ مسلم و غیره آمده و کان فراقه ایاها سنة المتلاعنین و در حدیث سهل بن سعد نزد ابوداود در خبر متلاعنین باین لفظ وارد شده فطلقها ثلاث تطلیقات فانفذه رسول الله صلعم و کان ما صنع عند النبی صلعم سنة و رجالش رجال صحیح اند حاصل آنکه آنحضرت صلعم تفریق میان هر دو قبل طلاق کرده کما تقدم پس فرقت بتفریق حاکم مغنی از طلاق متلاعن است و معهذا اگر طلاق داد تاکید فرقت شد لیکن این فرقت بران موقوف نیست و نسبتش بسوی سنت ازانجهت کرده اند که وقوع آن در حضرت نبوت شد و بران انکار نفرموده و آن قطع فراش بنا بر تحریم موبد است و رجوع از نفی رجوع از لعان و اقرار ببطلان ایمان است گویا مرد بران زن افترا کرده و قذف او نموده پس لعان از اصل باطل باشد و هیچ شیء از احکامش چه تحریم و چه جز آن باقی نماند و نیست فرق در آنکه این رجوع پیش از مرگ ولد باشد یا بعد ازان و لعانی که روبروی آنحضرت صلعم واقع شده در مسجد نزد منبر بود و مرد و زن استاده سوگند خوردند و صورتش این است که چون مردی رمی زن خود بزنا کرد و زن بدان اقرار ننمود و مرد از رمیش رجوع نساخت چار بار گواهی دهد بخدا که آن مرد از صادقان است و بار پنجم گوید که لعنت خدا باد بر وی اگر آنمرد از کاذبان باشد باز زن چار گواهی بخدا دهد که آنمرد از کاذبان است و بار پنجم بگوید که غضب خدا باد بر وی اگر آنمرد از صادقان باشد و حاکم میان هر دو جدائی کند و تا ابد زن بر وی حرام گشت این است لعان که در کتاب عزیز آمده و هر که صرف رمی بزنا کرد وی قاذف است

باب الحضانة

ام حره اولی است بولد خود حق تعالی فرمود والوالدات یرضعن اولادهن و رضاع را بسوی زنان گردانید و باثبات حق از برای زنان پرداخت پس هیچ نازعی از ایشان نزع نکند مگر نزد تعاسر چنانکه درین کریمه است فان تعاسرتم فسترضع له اخری و مؤید ثبوت حق است از برای زنان و تقدیم ایشان بر غیر قول وی صلعم انت احق به ما لم تنکحی و این حدیث حسن است مطعنی در اسنادش نیست و مؤید اوست حدیث لا توله والدة بولدها و سائر احادیث داله بر منع از تفریق تائیدش میکند و حق ام لایزال ثابت است تا آنکه صبی بسن استقلال برسد و چون برسد و میان مادر و پدر تنازع افتد عمل بر حدیث تخییر صبی باشد چنانکه احمد و ابوداود و ترمذی بسند حسن و ابن ماجه و ابن حبان از ابوهریره روایت کرده اند که ان النبی صلی الله علیه وسلم قال للغلام هذا ابوک وهذه امک اتبع ایهما شئت فتبع امه

و جمع بین الحدیثین ظاهر مکشوف ست و اعرف بودن پدر بمصالح معاش و آوری بودن بانچه دران منفعت صبی ست در حال و مآلش منافی آن نیست زیرا که این نظر از پدر ممکن ست و صبی نزد مادر باشد و در حضانت وی بود و جهی از برای رد احادیث بمجرد خیال نیست و نیست فرق میان حره و امه بنا بر عموم ادله و استواء هر دو در حنو بر صبی و رعایت مصالح و دفع مضار او و اگر اختیار از صبی واقع نشود یا متردد بود در اختیار رجوع بسوی اقراع واجب باشد زیرا که در حدیث ابی هریره نزد ابن ابی شیبه بلفظ استهما فیه ثابت شده و صححه ابن القطان و بعد از ام اولی بحضانت خاله ست زیرا که از طریق نص در صحیح ثابت شده و با وجودش تعلق بقیه نا روا ست و هو قوله صلعم الخالة ام و این در وقوع تخاصم در حضانت باشد و چون ام نبود یا حقش باطل گردد خاله اقدم ست و بمنزله مادر ست با پدر در ثبوت خیار صبی میان هر دو و استهام بران و هر که خلاف آن رفته چیزی که معول علیه یا مرجوع الیه صالح باشد نیاورده حاصل آنکه حق در حضانت مادر راست باز خاله را و اگر هر دو نباشند پدر اولی ست بپسر نزد هر قریب یا غیر قریب که خواهد بنهد و نزد وقوع نزاع میان پدر و مادر یا خاله قرعه اندازند بر نام هر کدام که از ایشان بر آید وی بپرورش ولد پردازد و اگر پدر حضانت ولد نیکو نتوانست کرد یا قیام بمصالح اش نمی تواند نمود حاکم یکی را از قرابت صبی یا غیر او بر گمارد همچنین نزد عدم اب و بر انتقال ولایت بفسق دلیل نیست آری انتقال ولایت بجنون ظاهر ست زیرا که چون مادر بر تدبیر نفس خود قادر نباشد تدبیر دیگری کجا می تواند کرد و نیز در حضانت دیوانه اندیشه مرگ صبی بجوع و عطش یا اهلاک او نزد ثوران جنون و استحکام تخلیط مادر ست و نشوز را سبب انتقال گردانیدن بی وجه ست و لا مقتضی لذلک بلکه حقش ثابت ست بنص و جز بمسقط شرعی و دلیل مرضی ساقط نشود آری انتقال بنکاح بدلیل انت احق به ما لم تنکحی ست مگر نکاح بذی رحم که آن موجب انتقال نیست چنانکه آنحضرت صلعم در دختر حمزه حکم بحضانت خاله فرموده و وی زیر جعفر بن ابیطالب بود و نکاح او را با ذی رحم صبی که عم صبیه بود مبطل حق وی نگردانید و عود حق مرضعه بزوال سبب انتقال صحیح ست بنا بر زوال مانع پس وجهی از برای مانع گردانیدنش بعد از زوال باقی نیست و بالجمله بعد از مادر و خاله و پدر قرابت دیگر را حق در حضانت نیست بلکه کار بدست شهریار ست در هر که صلاح بیند از خویش یا بیگانه بوی باز سپرد اذ لا حق لهؤلاء فی الحضانة و لا ورد بذلک دلیل یرجع الیه و ما در را بر صبی حق ست لیکن هرگاه که خواهد او را بگذارد و بر وی حق طفل ست پس ترک آن در حالت تضرر جائز نبود و منجمله آن عدم قبول صبی ست غیر مادر را و آجرت را قرآن کریم سائغ ساخته و فرموده فان ارضعن لکم فاتوهن اجورهن بلکه ازواج را امر باعطاء این اجرت کرده و بر زوج واجبش ساخته و تاکیدش بآیه و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف نموده و لفظ علی ظاهر در وجوب ست پس اگر مادر راضی باشد باجرت

متعارفه متوسطه در عرف مردم پس زوج را نقل رضیع از وی بسوی غیر او نمیرسد اگرچه آن غیر تبرع بارضاعش بدون اجرت کند تا برضا راو بکمتر از انچه بدان مادر راضی بود چه رسد و آنحضرت صلعم خبر داده بآنکه امهات احق اند باولاد خود و برای ایشان ایجاب اجرت فرموده پس نزع اولاد از مادران مخالف قرآن و سنت و ظلم بین و ستم واضح ست آری اگر زیاده بر اجرت متعارفه طلبد و زوج متعاسرست نقل لا بأس باشد لقول الله عز وجل فان تعاسرتم فسترضع له اخرى وبهذا تجتمع الادلة وتجري على نمط واحد ويوافق بعضها بعضا و مومی ست باین جمع کریمه وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف و تقییدش بمعروف مشعرست بآنکه انچه زن را بر زوج ست زیادت بران نمیرسد و نه زن را رضاعت بکمتر از ان می زیبد چنانکه لفظ تعاسر بدان مشیرست و عدم منع زوجه از حضانت مبنی بر آنست که جز زوجه مرضعه دیگر نیابد و اگر یابد بر زن وجوب رضاعت نبود و زوج را میرسد که او را از شیردهی باز دارد چه واجب بر زن طاعت زوج ست در غیر معصیت خدا و وجوب قیام حاضنه بمصالح صبی ظاهر و معلوم ست محتاج تنصیص نیست چه معنی حضانت همین ست و اعیانی که صبی حاجتمند آن باشد بر ذمه پدرست و چون حق تعالی ایجاب اجرت بروی کرده پس بما یحتاج الیه رضیع چه رسد و زن ضامن ست اگر صبی از تفریط او بمیرد چه دیده و دانسته کوتاهی در زندگی شیرخواره کردن جنایت موجب ضمان ست باعدم علم قاتله بالخطاست و سخن دران همچو سخن در قتل خطاست چنانکه اگر خدا خواهد بیاید و نقل مرضعه رضیع را بمقر خود لاسیما میکه در بقاء آن در غیر مقرش خوف ضرر بروی باشد ثابت ست و حواضن اجنبیات در ایام نبوت و ایام صحابه اطفال را بنابر رضاع بمساکن خویش همراه می بردند و قوم حواضن میدیدند و دافعین اطفال می نگریستند و این معامله خود با جناب نبوت واقع شده حلیمه سعدیه نزد استرضاع آنحضرت را بدار قوم خود نقل کرد و چون این نقل از برای اجنبیات روا باشد با عدم ثبوت حق آنها تا امهات و هر که ملتحق ایشان ست با ثبوت حق مادران چه رسد ؛

باب النفقات

ثبوت نفقه زوجه ست کیف کانت بر زوج کیف کان باجماع ست و خلافی دران مروی نیست و ادله بران بسیار اند از انجمله حدیث معاویه قشیری ست قال اتيت رسول الله صلعم فقلت ما تقول في نسائنا قال اطعموهن مما تاكلون واكسوهن مما تكتسون ولا تضربوهن ولا تقبحوهن و این حدیث نزد احمد و نسائی و ابن ماجه ست

وحاکم وابن حبان ودارقطنی در علل تصحیحش کرده اند ودر لفظی از حدیث اوست نزد احمد وابوداود وابن ماجه انه
قال ان النبی صلعم ساله رجل ما حق المراة علی الزوج قال تطعمها اذا طعمت وتکسوها اذا اکتسیت
واز انجمله حدیث جابرست نزد مسلم وغیره بلفظ ان النبی صلعم قال لرجل ابدأ بنفسك فتصدق علیها فان
فضل شیٔ فلاهلك فان فضل عن اهلك شیٔ فلذوی قرابتك واز انجمله حدیث عایشه ست در صحیحین وغیرهما
ان هندا قالت یا رسول الله ان ابا سفیان رجل شحیح ولیس یعطینی ما یکفینی وولدی الا ما اخذت
منه وهو لا یعلم قال خذی ما یکفیك وولدك بالمعروف وزن اگر مطلقه رجعی ست نفقه وسکنی از برای
او واجب باشد واگر مثلثه ست پس حدیث فاطمه بنت قیس نص ست در محل نزاع در عدم سکنی ونفقه وخلع فسخ ست
وعدتش یک حیض واو را نفقه نباشد همچنین معتده عن الوفاة را نفقه وسکنی نبود وادله این همه مسائل پیشتر گذشت
حاجت تکرار نیست حاصل آنکه معتده را نفقه نیست مگر آنکه حامل باشد لقوله عز وجل فانفقوا علیهن حتی یضعن
حملهن یا مطلقه رجعی بود وتحقیقش در موضعش گذشت وتنویع فسخ بآنکه بحکم باشد یا بغیر حکم وبنا بر امر مقتضی نشوز
باشد یا غیر مقتضی آن اثارتی از علم ندارد ودرین همه عدت نیست بلکه فقط استبرا حائض بیک حیض ووضع حمل
از حامل ست مگر زنی که آزاد ومخیر کرده شده باشد وکلام بران گذشت وکفایت کسوت ونفقه با ادام صحیح ست
بالتقیید بقوله عز وجل لینفق ذو سعة من سعته ومن قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله وایجاب دوا
داخل در وجوب نفقه ست زیرا که از برای حفظ صحت اوست ودر انجمله ما یحفظ صحتها ست واخدام دلیلی
موجب نیامده اگرچه داخل ست زیر احسان عشره وامساک بمعروف وتحت قوله ولا تنسوا الفضل بینکم ولکن بر
ذمه زوج حتم نیست بر تقدیریکه زوجه معتاد آن باشد واعتبار درین امور بحال زوج ست زیرا که وجوب بروی ست
ومخاطب ست بقوله تعالی لینفق ذو سعة الایه پس اگر زوج موسع علیه ست انفاق بقدر سعت خود کند واگر
مضیق علیه ست نفقه بحسب قدرت ومبلغ استطاعت خود بدهد وغیر ازین بروی هیچ واجب نیست وهرگز بحال
زوجه اعتبار نیست چه اگر شوهر تنگدست ست وزن از اهل رفاهیت ست ومعتاد توسع در مطعم ومشرب ونحو هما ست
او را میرسد که این توسیع از مال خود بر خود بکند اگر مالدارست ورنه بر رزق مرزوق زوج شکیبا باشد چه او تعالی
زوج او را همین قدر روزی بخشیده وهو القابض الباسط حاصل آنکه انفاق بمعروف ست چنانکه آنحضرت صلعم
ارشاد کرده خذی ما یکفیك وولدك بالمعروف وانچه میان اهل غنا وسعت ومیان اهل فقر وشدت
معروف ست بر کسیکه خبرت باحوال مردم در مقر وعصر خود دارد مخفی نیست وعصیان زوجه مسقط نفقه او نیست

لکن میتوان گفت که حق تعالی زنان را امر بطاعت ازواج کرده و آنحضرت صلعم دران غایت مبالغه فرموده تا آنکه ارشاد
کرد که اگر سجده از برای غیر خدا جائز می بود زن را امر بسجده بزوج میکردم باز مقید بقید عدم بغی آمده کما فی قوله
تعالی فان اطعنکم فلا تبغوا علیهن سبیلا پس چون از زن معصیت شوهر سر بر زند زوج را عقوبتش بقطع
نفقه تا آنکه بسوی طاعت برگردد میرسد زیرا که طاعت زوج که بر ذمه اش واجب بود ترک کرد پس زوج را که نفقهٔ
زن بروی واجب بود ترک نمودن جائز باشد و عود نفقه بتوبه زن ظاهر ست بنا بر ارتفاع مانع فلا یبقی له مسلکی المنع
بعد ارتفاعه و نفقهٔ ماضی بمطل زوج ساقط نمیشود زیرا که وجوب نفقه اش بر زوج بنص و اجماع ست و مدعی سقوطش
بمطل بعصیان الهی و ترک واجب شرعی که بالیقین بر زوج متحتم واجب الادا ست راکب شطط و قائل غلط ست مگر آنکه اخذ
طرفی از تحسین کلام و تزویق عبارت باشد چنانکه از ابن القیم در هدی واقع شده و مطلع بر کلامش به تبعیتش رفته و این
زن مسکینه ممطوله از فرض و حق واجب خود که بر زوج ست خالی از دو حال نیست یا در ایام مطل از مال خود بر خود
انفاق نموده و این بروی شرعاً واجب نبود بر تقدیریکه مال بدست دارد یا مال غیر را بر خود بقرض و وام انفاق نمود
و قضاء آن که واجب بر زوج ست بشرع واضح و اجماع صحیح بروی واجب نیست و نفقه مستقبل را اگر زن بطیبت
نفس خود ابرا کند و بران استمرار نماید البته ساقط میتواند شد و دران هیچ شک و شبهه نیست زیرا که حق اوست و
لا یحل مال امرء مسلم الا بطیبة من نفسه و نیز از باب اکل اموال مردم بباطل نیست بلکه از وادی اکل مال مردم
بحق ست و نیز داخل زیر قوله تعالی ست فان طبن لکم عن شيء منه نفسا فکلوه هنیئا مریئا و اگر استمرار برابرا
بخوشی نکرد و مطلب نفقه خود از وقت تبین عدم طیبت نفس میرسد و تعجیل ادخل در وفا ست زیرا که وی آخذ
حق خود ست موجلا و معجلا و نیز زن را میرسد که نزد سفر زوج مطالبه نفقه بابت ایام غیبت بکند و نفقه اش همان قدر ست
که استنفاقش بکند و مابقی از برای زوج ست چنانکه از کسوت مستحق همانقدر ست که بپوشد و مابقی ازان زوج باشد
ولکن قواعد الرأي مبنية علی غیر شيء في مثل هذا و اگر شوی نزد سفر نفقه ندهد حاکم را انفاق از مال غائب
میرسد چه بر حاکم واجب ست که قیام بتخلص از اوامر الهی در حقوق واجبه مردم بکند و حق زوجه منجمله آنست و نیز این
تخلص از باب امر بمعروف و نهی از منکر ست و اولی الامر که قدرت بر نهی منکر دارند احق مردم اند بقیام بدان
و معلوم ست که ترک انفاق زوجه از زوج بمرأی و مسمع زن ظلم عظیم و منکر بالغ ست و حق تعالی حکام را امر بحق
و بعدل کرده و این حکم عین حق و عدل ست مثل وجوبش بر حکام در حق زوج حاضر ممتنع از تادیهٔ واجب الهی
پس حاکم از مال زوج بقدر نفقه و کسوه بگیرد و بزن ارزانی دارد و شوهر مفلس را امر بتکسب فرماید اگر واجد مکسبی ست

که بدان زندگانی می تواند کرد و ترک آن از برای خود و عیال خویش بنا بر کدام عذر نکرده است بلکه برای بطر
یا کسل یا ضرار نفس خود و اهل خود این شیوه اختیار نموده چنانکه بسیاری از حمقا در آن گرفتار اند و آنحضرت صلعم
ارشاد بسوی تکسب فرموده تا آنکه بعض غیر متکسب را امر کرد با آنکه آنچه نزد خود دارد بفروشد و بدان فاسی
بخرد و بصحرا رود و چوب و هیمه آرد و بفروشد و اوقات بسر کند و حق تعالی فرموده فامشوا فی مناکبها
وکلوا من رزقه و اگر زوج ابا نماید و مصمم شود بر ترک تکسب با وجود امکان بود در ترکش تضرر وی یا تضرر من یعول
باشد پس در حبس عقوبت بوی باکی نیست زیرا که درین عقوبت حمل او بر مصلحت خودش و عیالش و دفع مفسده از وی
و عیالش است و ای مفسدة اعظم من قعود رجل فی بیته بلا عذر و ابواب المکاسب مفتوحة و اسباب
الرزق متیسرة و اطفاله یتضاغون من الجوع و امرأته المحجبة تقاسی شدائد الفاقة و تمارس اهوال
المسغبة و لکن حبس زوج بنا بر تکسب بدلیلی ثابت نشده آری ثبوت فسخ نزد عدم وجدان نفقه زن حق است
جمهور بهمین رفته اند کما حکاه ابن حجر فی فتح الباری و یدل علیه قوله تعالی و لا تمسکوهن ضرارا
و عبرت بعموم لفظ است نه بخصوص سبب چنانکه در اصول متقرر شده و کدام ضرر اعظم تر از آن باشد که زن را در حبس
و زیر نکاح خود بغیر نفقه نگاه دارد شک نیست که اینچنین کس ممسک او ست بضرار بلکه امساکش باشد ضرار کرده چه
قوام النفس جز بطعام و شراب نباشد و حق تعالی فرماید فامساک بمعروف او تسریح باحسان و این تخییر است
از برای ازواج میان دو امر پس هر که امساک بمعروف نکند بر وی تسریحش باحسان واجب است اگر نکند حکام
شریعت را میرسد بلکه واجب است که نکاح ممسک بضرار فسخ سازند و تارک زوجه در مضائق جوع و متالف مخمصه
و مهاوی مسغبه و عارضا و از برای هلاک و حابس او از رزق عز و جل با اراده این امر که فراش او باشد و وی باین حالت
منکره و صفت متشنعه است کدام امساک بمعروف کرده که از وی میتوان گذشت و هر عارف شریعت میداند که
این کردار منکری از منکرات و محرمی از محرمات اسلام است لقوله تعالی و لا تضاروهن و این اعظم انواع ضرر و اشد
اصناف زیان است و نیز حق تعالی تشریع بعث حکمین میان زوجین نزد مجرد شقاق کرده و آنچه با زواج سپرده بود
بدست ایشان نهاده و چون تفرقه میان هر دو بمجرد وجود شقاق روا باشد پس حاکم شریعت را چه قسم فسخ آن
بعد رسیدن زن تا حاکم و شکایت نمودن جوع و فاقه بماتسه و نازله جائز نباشد حاصل آنکه بعض این مذکورات
صالح استناد از برای فسخ نکاح درین حالت است فکیف که دار قطنی و بیهقی از حدیث ابی هریره از آنحضرت صلعم
در باره مردیکه نفقه زن نمی یابد بلفظ یفرق بینهما روایت کرده اند و قد اعله من اعله و دفع الاعلال

الحافظ محمد بن ابراهيم الوزير وعلى كل حال ههنا ما يغني عن هذا الحديث كما عرفت
واستدلال مانعين از فسخ بكريمه لينفق ذو سعة من سعته الخ پس جوابش آنست كه ما زوج را تكليف انفاق
زياده بر ما آتاه الله تعالى نميدهيم بلكه دفع ضرر از زن وتخليصش از حباله عقدش خواهيم تا رفته رزق خدا را
از براى خود بكسب يا بزوج ديگر كه قيام بمطعم ومشرب وى بكند بجويد ودر صورت امساك زوج بمعروف زن را
امتناع از خلوت با وى نميرسد مگر آنكه هيچ نفقه ندهد كه درين صورت او را امتناع از وى ميرسد تا آنكه از حباله اش
رهائى يابد ونزد حصول تناكر واختلاف وطلب مرافعه بسوى حاكم بتحقيق حال اعتبار بصادق القول وصحيح [illegible]
واصل عدم نشوز ست با وجود طاعت در حال اختلاف وبر زوج در اثبات نشوز بينه واجب [illegible]
در اتفاق در ماضى اگر زن بخانه شوهر [illegible] ناشز نيست
پس سخن سخن ناوى ست ومجرد بودن زن بخانه غير بلا اذن شوهر نشوز ست واگر زن مطلقه ست وزوجش غائب
پس قول قول زن ست با يمين او چه اصل عدم اتفاق ست وبينه بر زوج باشد ونفقه ولد غير عاقل بر ذمه پدر ست
واز كتاب وسنت واجماع مشروعيت صله رحم ثابت شده ودر شانش تاكيد شديد وارد گشته تا آنكه هر كه صله كند
خدايش صله فرمايد وهر كه قطع كند خدايش قطع فرمايد واين شامل هر قريب متحقق القرابه ست كه بر وى اسم رحم صادق
آيد ودر خصوص ابوين حديث ابى هريره در صحيحين باين لفظ آمده قال رجل يا رسول الله اي الناس احق مني بحسن
الصحبة قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال ابوك وفى لفظ لمسلم قال من ابر
ودر خصوص اولاد حديث عايشه در بخارى ومسلم وغيرهما آمده ان هندا قالت يا رسول الله ان ابا سفيان رجل
شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي الا ما اخذت منه وهو لا يعلم فقال خذي ما يكفيك وولدك
بالمعروف واعم از ما تقدم هم آمده چون حديث بهز بن حكيم عن ابيه عن جده عند احمد وابى داود والحاكم قال قلت
يا رسول الله من ابر قال امك قلت ثم من قال امك قلت ثم من قال امك قال فقلت ثم من قال اباك ثم
الاقرب فالاقرب وطارق محاربى گفته آمدم بمدينه ورسول خدا استاده مردم را خطبه بر منبر ميگويد وميفرمايد يد المعطي
العليا وابدأ بمن تعول وامك واباك واختك واخاك ثم ادناك ادناك اخرجه النسائي وابن حبان
والدارقطني وصححاه ونزد طبرانى وبيهقى ست بسند لا باس به از كليب بن منفعه عن جده مرفوعا انه اتى النبي صلعم
فقال يا رسول الله من ابر قال امك واباك واختك واخاك ومولاك الذي يلي ذاك حق واجب ورحم
موصولة ومسلم وغيره از حديث جابر روايت كرده اند كه آنحضرت صلعم مردى را گفت ابدأ بنفسك فتصدق عليها فان فضل

فلاهلك فان فضل عن اهلك شيء فلذي قرابتك فان فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا
وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم تصدقوا فقال رجل عندي دينار فقال تصدق به على
نفسك قال عندي دينار آخر قال تصدق به على زوجتك قال عندي دينار آخر قال تصدق به على ولدك قال عندي دينار
آخر قال تصدق به على خادمك قال عندي دينار آخر قال انت ابصر به رواه احمد ونسائي وابن حبان وابو داود وحاكم روایتش
کرده لکن ولد را بر زوجه مقدم نموده واحادیث درین باب بسیارست وحدیث اذن نبوی به هند زوجهٔ ابو سفیان
با آنکه بقدر کفایت خود وولد خود بمعروف بگیرد دال بر وجوب نفقهٔ اولاد بر آبا هست لکن نه مطلقا بلکه وقتی که
اولاد را مال نباشد واگر مال ست وجهی از برای وجوب نفقه از مال غیر ایشان بر ایشان نیست وتفصیل کلام کرده
اموال یتامی وانفاق بر آنها از ان مال وجواز اکل منفق از مال آنها بمعروف که در قرآن کریم آمده دال ست بران
وهمچنین نفقهٔ پسر معسر بر پدر موسر واجب ست واگر پدر مفلس ست وجز بقدر کفایت نفس خود ندارد پس بروی انفاق
ولد واجب نیست بلکه بر جان خود صرف کند ورزق او واولادش بر خالق اولادست همچنین اگر مادر توانگرست وپدر تنگدست
نفقهٔ اولاد بر مادر واجب باشد چه خطاب در احادیث سابقه هر چند بر رجال ست لکن زنان را حکم مردان ست در سائر
خطابات وارده در کتاب وسنت بصیغهٔ ذکور چه نسا شقائق رجال اند وخارج نمیشوند ازان خطابات مگر بدلیلی خاص
که از واجبات بر ذمهٔ رجال تخصیص آنها کند ولفظ ما یکفیك وولدك شامل کبار وصغار هر دوست زیرا که منجمله
اولادش در انوقت یکی معاویه بود وکلان بود چه روز فتح اسلام آورد وعمرش نزد اسلام بست وهشت سال بود
ونزد هجرت هیجده ساله وهمچنین نفقهٔ والد معسر بر ولد موسر واجب ست بلکه وجوب احسان از اولاد بآبا راکد تراز
وجوب احسان آبا با بنا رست کما قال سبحانه وبالوالدين احسانا وچنانچه در حدیث انت ومالك لابيك
آمده واین حدیث حسن ست احمد وابو داود وابن خزیمه وابن الجارود روایتش کرده اند ومثل اوست حدیث ان
اطيب ما اكل الرجل من كسبه وولده من كسبه فكلوا من اموالهم اخرجه احمد واهل السنن وابن حبان
والحاكم وصححه ابو حاتم وابو زرعة واگر چه اولاد صغیر باشد بنا بر انچه در قرآن در اموال یتامی ذکر یافته وآبا احق
مردم اند بقیام بر اموال اولاد خویش واستحقاق ازان بمعروف وبالجمله عموم قوله عز وجل على الموسع قدره
وعلى المقتر قدره وقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله داخل اند
زیر آن زوجات وآبا وابنا بدخول اولی بلکه متناول سائر قرابت ست واگر یکی از پدر یا پسر کافر باشد ودر بارهٔ
نفقه مرافعه بسوی مسلمین کند مسلمان را حکم بر کافر بشریعت اسلام نافذ می باید کرد وچون پدر از کسب عاجز گردد وزبون

شده و نشنیده و پسر قوی سوی باشد و ابواب مکاسب متیسر ست و معهذا از برای پدر اکتساب نور زد غیر محسن
و غیر بار باشد و مخالف خدا و رسول بود زیراکه در کتاب امر باحسان والدین و در سنت امر ببر آمده و اگر پدر و پسر
هر دو قادر اند بر تکسب و هر یکی از برای خود کسب میتواند کرد و معهذا ولد کفایت مؤنت والد نماید تمام تر و احسان
باشد والحاصل انه اذا كان البر والاحسان واجبين على الولد للوالد كما تدل عليه الادلة لزمه
ما لا يتم البر الا به ولا يخرج عن ذلك الا ما خصه الدليل وايضا هو اقرب قربا وامس رحما فالادلة
الدالة على صلة الارحام تتناوله تناولا اوليا والامهات احق بهذا البر والاحسان والصلة
من الاباء للاحاديث المتقدمة ولغيرها كما اخرجه البخاري في الادب المفرد واحمد وابن حبان والحاكم وصححه مرفوعا بلفظ
ان الله تعالى يوصيكم بامهاتكم ثم يوصيكم بامهاتكم ثم يوصيكم بامهاتكم ثم يوصيكم بالاقرب فالاقرب وبالجملة دلالت
دارند بر مشروعیت احسان نبوی قرابت که جز آباء و ابناء باشند و اینها داخل اند در صله ارحام و اما آنکه نفقه قرابت
غیر پدران و فرزندان واجب ست پس بران دلیلی که اخذ بدان متعین باشد نیامده و بالجملة فصلة الارحام
ثابتة ومشروعيتها عامة والاقرب بها احق من الابعد وهكذا يندرج في مشروعية صلة الرحم
کسوته واخدامه ان عجز و سقوط نفقه ماضی بمطل بی دلیل ست و کلام در نفقه واجبه ابوین بر ولد و نفقه واجبه
ولد بر ابوین همچو کلام در نفقه واجبه زوجه بر زوج ست و تحقیقش گذشت پس سقوطش بمطل بلا برهان نیز و حجت قویه
یعنی چه همچنین نفقه ارقا حتم واجب ست آنهم بمطل ساقط نگردد آری نفقه سائر قرابت واجب نیست بلکه از باب
صله ارحام ست پس بمطل ساقط میتواند شد و بر انسان قضاء امر غیر واجب واجب نیست و لکن درین صلات سلوک
مسالک مرشد الیه نبوی که در احادیث متقدمه بلفظ الاقرب فالاقرب و بلفظ ادناك فادناك آمده لائق حال
مسلمان ست پس آنچه فاضل از نفقه و کسوت و منزل و فراش و واقی حر و برد و نحو آن از خود و از کسیکه نفقه اش بروی
واجب باشد و زیاده بر مقدار کفایت وی بود و در حکم فضله بود که حاجت بسوی آن غیر داعی ست آن فضله را در
ارحام اقرب فالاقرب و ادنی فالادنی چنانکه مناسب داند و موجب اجر و ثواب بود بذل فرماید تا از قاطعین ارحام
نباشد و نفس خود را متعرض سخط خدا بقطیعت رحم نکند و آنحضرت صلعم درباره ارقا بالخصوص توصیه مکرر فرموده
و امر باطعام و الباس آنها همچو خودشان و بمعروف کرده و اینهمه در صحیح ثابت ست مسلم از ابن عمرو روایت کرده که فرموده
رسول خدا صلعم كفى بالمرء اثما ان يحبس عمن يملك قوته واحمد و اهل سنن باسانیدی که رجال بعضش رجال صحیح اند
آورده اند که عامه وصیت نبوی نزد حضور وفات شریف این بود که الصلوة وما ملكت ايمانكم و وجوب نفقه

از قارمجمع علیہ علماء نیست وہر کہ ندہد بروی جبر باتفاق یا بیع یا اعتاق واجب ست وقیست او را عذر از یکی ازین
ہر سہ کار و برتخلیہ قادر کدام دلیل شرعی نیست کار گرفتن و بندہ داشتن و نان وجامہ ندادن یعنی چہ باآنکہ علاقہ
وجوب انفاقش بر مالک موجود وسببش حاصل وہمچنین واجب ست سد رمق محترم الدم زیرا کہ در صحیح ثابت شدہ کہ
آنحضرت صلعم فرمودہ ان المسلم اخو المسلم لا یظلمہ ولا یسلمہ وکدام اسلام بالغ تر ازان باشد کہ برادر مسلمان
گرسنہ را بگذارد تا آنکہ بمیرد باآنکہ اینکس واجد چیزیست کہ بدان سد رمق او می تواند کرد تا زندگیش باقی ماند وہم در
صحیح از جناب نبوت ثابت گشتہ والذی نفسی بیدہ لا یومن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ پس
این کس کہ برادر مسلمان خود را بگذاشت کہ گرسنہ بمیرد باآنکہ قادرست بر دفع ضر جوع ازوی و برانچہ بدان میتواند زیست
ہرگز مومن نیست بلکہ بر ہر مسلمان واجب ست کہ ہرچہ سالب ایمان وسبب ذہاب اسلام او باشد ازان بپرہیزد وہرگز
بجا نیارد وامر بمعروف ونہی از منکر دو عماد عظیم این دین مبین اند وحق تعالی این ہر دو را برایمانیان واجب ساختہ
ومعلوم ست کہ سد رمق کسی کہ از جوع می میرد اعظم معروف وترک وی اقبح منکرست وقد قال تعالی وتعاونوا
علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان حاصل آنکہ کلیات کتاب وسنت وجزئیات حدیث
متفق اند بر وجوب مثل این کار با ایجاب مضیق ومستدل بر وجوبش باحادیث وارد در ضیافت مبعد
نجعہ ست وثبوت اجر باتفاق ببہیمہ در صحیحین وغیرہما در قصہ آب نوشانیدن مردی بسگ تشنہ آمدہ وبران مغفرت
آن مرد شدہ ودر آخر انحدیث ست قالوا یا رسول اللہ وان لنا فی البہائم اجرا فقال فی کل کبد رطبۃ
اجر ولفظ بہائم درین حدیث شامل ہر بہیمہ از اہلی ووحشی ست ہمچنین لفظ کل کبد رطبۃ متناول جمیع اکباد ست ودر احادیث
دیگر بر حبس بہائم وترک آنہا بدون طعام وشراب ذکر اثم آمدہ تا آنکہ در صحیحین وغیرہما از حدیث ابن عمر وارد شدہ کہ
آنحضرت صلعم فرمود زنی در گربہ معذب شد کہ آنرا بند داشت تا آنکہ بمرد وبسببش در دوزخ درآمد نہ طعام وشراب داد
نزد حبس ونہ گذاشت کہ از خشاش ارض بخورد واین حدیث از ابو ہریرہ ہم نزد شیخین آمدہ وچون این تعذیب
در گربہ شد دیگر بہائم کہ انسان مالک آنہاست واکل آن بہائم حلال نیست احق واولی تر اند درین امر از ہرہ و
شک نیست کہ خلوص از اثم باخراج این بہائم از ملک خود بسوی ملک غیر بفروختن ونحو آن حاصل میشود واین در
بہائمی ست کہ بنفس خود قادر بر اکل وشرب نیند وتسییب آنہا اخراج از یک ہلاک بسوی ہلاک دیگر وتسلیم آنہا بسوی
معاطب ومتالف ست وآنہا کہ قدرت بر خور ونوش وحمایت نفس خود از سباع دارند در آنہا این تسییب نیست
وخارج نمیشوند از ملک مالک بتسییب مگر آنکہ از آنہا راغب گردد ودیگری بگیرد واین ظاہرست ہمچنین اگر دابہ یکی نزد

دیگری ست باذن مالکش و وی قیام بما یحتاج الیه آن دابه کرده پس نفقه اش بر مالک دابه ست نزد رجوع بران یا دو کس

در یک بهیمه شریک یکدیگر اند و شریک غائب یا متمرد ست پس بر وی قیام بمحتاج الیه آن دابه واجب ست و رجوع

بنفقه حصه شریک او را میرسد و ضیافت مهمان بر میزبان خواه از اهل مدر باشد یا اهل وبر حق ثابت ست و تخصیص

اهل قریه بوجه ست و روایتی که در ین باب باطل موضوع ست چنانچه در فوائد مجموعه برای کلام کرده و احادیث [illegible] در مشروعیت

ضیافه بسیار ست از انجمله این حدیث ست در صحیحین وغیرهما من کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلیکرم

ضیفه جائزته قالوا وما جائزته قال یومه ولیلته و دال ست بر وجوب حدیث عقبه بن عامر نزد شیخین

وغیرهما بلفظ قالوا یا رسول الله انک تبعثنا فننزل بقوم لا یقروننا فما ترى قال ان امروا لکم بما ینبغي

للضیف فاقبلوا وان لم یفعلوا فخذوا منهم حق الضیف الذي ینبغي لهم و این اخذ دال بر وجوب ست

ولکن مقید بما ینبغی ست پس زیاده از مقدار حاجت نستاند و بیشتر از یک روز و شب نزد میزبان نماند که وی تنگ

آید الا برضا و اذن وی ؛

باب الرضاع

رضاعی که مقتضی تحریم ست مطلقا آمده چنانکه در آیه و امهاتکم اللاتي ارضعنکم و قوله صلعم في الحدیث

المتفق علیه یحرم من الرضاع ما یحرم من الرحم وفي لفظ من النسب و نحو ذلک من الاحادیث الوارده

بهذا المعنی بعده تقیید این رضاع بقیود وارد شده از انجمله حدیث عایشه ست نزد مسلم وغیره بلفظ ان النبي صلعم

قال لا تحرم المصة ولا المصتان یعنی یکد و مکیدن حرام نمیسازد و در حدیث ام الفضل ست نزد مسلم وغیره که مردی

آنحضرت صلعم را پرسید آیا یک مصه حرام میگرداند فرمود لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان ولا المصة والمصتان

و در حدیث دیگر از ام الفضل ست نزد مسلم وغیره بلفظ لا تحرم الاملاجة ولا الاملاجتان و احمد و نسائی و ترمذی

از حدیث عبد الله بن زبیر روایت کرده اند که فرمود لا تحرم من الرضاعة المصة والمصتان ترمذی گفته الصحیح

عن اهل الحدیث من روایة ابن الزبیر عن عایشة کما في الحدیث الاول و نسائی روایتش از حدیث ابی هریره

نموده و این احادیث دلالت دارند بر آنکه یکد و مصه مقتضی تحریم نیست و این اول تقیید ست که بدان اطلاقات مذکوره

مقید گشته تقیید دوم حدیث ام سلمه ست گفت فرمود رسول خدا صلعم لا یحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء في

الثدي وکان قبل الفطام یعنی رضاع محرم همانست که در ایام شیر رودهای شکم صبی بشکافد و این حدیث را

ترمذی وحاکم صحیح گفته اند وسعید بن منصور ودارقطنی وبیهقی وابن عدی از ابن عباس مرفوعا روایت نموده لا رضاع
الا ما کان فی الحولین ودر حدیث جابر ست مرفوعا لا رضاع بعد فصال ولا یتم بعد احتلام واین نزد
ابو داود طیالسی ست در مسندش واین دلیل ست برآنکه رضاع واقع بعد از دو سال را حکم نیست ومقتضی تحریم نبود
تقیید سوم حدیث عایشه ست در صحیحین وغیرهما گفت درآمد آنحضرت صلعم بر من ونزد من مردی بود فرمود این
کیست گفتم برادر من ست از رضاعت گفت ببینید که برادران شما کیانند فانما الرضاعة من المجاعة
واین حدیث دلالت میکند برآنکه رضاع واقع بغیر مجاعت اعنی مثبت حکم تحریم نیست تقیید چهارم حدیث ابن مسعود ست
مرفوعا نزد ابو داود بلفظ لا رضاع الا ما انشر العظم وانبت اللحم لکن در اسنادش دو مجهول اند فلا تقوم به حجة
تقیید پنجم که بر آن مدار ست وبدان اجتماع شمل احادیث مطلقه ومقیده باشد حدیث عایشه ست که در مسلم وغیره ثابت
شده گفت کان فیما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثم نسخن بخمس معلومات فتوفی
رسول الله صلی الله علیه وسلم وهی فیما یقرأ من القرآن واین حدیث را الفاظ ست وبخاری نحو آن از حدیثش
آورده ومالک در موطا واحمد از حدیث عایشه باین لفظ روایت نموده که ان النبی صلعم قال لسهلة فی قصة
سالم ارضعیه خمس رضعات واین دال ست برآنکه حرام نمیگرداند مگر پنج نوشیدن وحدیث یکدو مصه و
یکدو رضعه ویکدو املاجه معارض آن نیست زیراکه غایتش دلالت بمفهوم ست برآنکه مافوق دو بار محرم ست وحدیث
خمس بمفهوم خود دال برآنست که مادون خمس غیر محرم ست وهر دو مفهوم عدد ست ولکن مقوی حدیث خمس ست
آنکه آنحضرت صلعم وفات فرمود واین قرآن متلو بود ونیز مقوی اوست آنکه جماعتی از ائمه بیان همچو زمخشری در کشاف
وغیر او در غیر آن بدان رفته که اخبار بجملهٔ فعلیه مضارعه مفید حصر ست ومفهوم حصر ارجح ست از مفهوم عدد ونیز تقویتش
میکند حدیث دیگر عایشه که نزد ابن ماجه ست بلفظ لا یحرم الا عشر رضعات او خمس واین صیغه مقتضی حصر ست
بلا خلاف وچون معلوم شد که محرم نیست مگر خمس وعشره منسوخ ست پس حدیث دال بر اعتبار حولین معارض آن
نباشد بلکه میان هر دو جمع باین طریق میتوان کرد که این خمس در حولین باشد وهمچنین حدیث انما الرضاعة من
المجاعة صالح معارضه نیست بلکه جمع میان هر دو باین طورست که رضاعت خمس در وقت حاجت بسوی خمس
باشد ونیز حدیث فتق امعا معارض او نیست زیراکه معلوم ست که بعض خمس رضعات مفتق امعا ست و
وحدیث انشار عظم وانبات لحم بر فرض صحتش هم صالح تعارض نیست زیراکه هر که طعام وشرابش خمس رضعات باشد موثر
بود در انشار وانبات گو عیانا ظاهر نشود وبعد از تقریر این جمع میان شمل احادیث میتوان دانست که در

حدیث زینب بنت ام سلمه آمده که قالت ام سلمة لعایشة انه یدخل علیك الغلام الایفع الذي ما احب
ان یدخل علي فقالت عایشة ما لك في رسول الله صلعم اسوة حسنة وقالت ان امرأة ابي حذیفة
قالت یا رسول الله ان سالما یدخل علي وهو رجل وفي نفس ابي حذیفة منه شيء فقال صلعم ارضعیه
حتی یدخل علیك اخرجه مسلم واحمد واین حدیث را امهات المومنین وغیره از صحابه وجمع جم از تابعین
وهکذا من بعدهم روایت کرده اند تا آنکه بعض ایمه گفته که رواة این سنت بنصاب تواتر رسیده حاصل آنکه این
خاص ست موقوف باشد بر مثل کسی که او را حاجتی پیش آید ومحتاج شود بسوی درآمدن کسی بر زن خود بنا بر عدم
استغنا از وی در خانه وتردد در حاجات اهل خانه ومصالح آنها ورد این سنت بلا برهان متصب از برای رد
بر رسول خداست صلعم وبر شریعت مطهره وهر که قصر بیش بر سالم کند وی چیزی آورد که بعقل نمی درآید ونه موافق
قواعد مقرره در اصول ست ومعتبر در رضاعت البان بنی آدم ست نه البان بهائم ووقوع چنین خیال از کسی وسبق چنین مقال
بسوی فهم جز از ابله احمق نیاید وکذلک تعلق این حکم بحیات ست پس بعد از موت منقطع باشد وآنرا حکم نبود وبر میته
مرضعه بودن صادق نیاید کما فی قوله تعالی وامهاتکم اللاتي ارضعنکم وبالجمله معتبر آنست که مرضعه باشد ولبن موجود بود
ومیان دو سال بود وکمتر از پنج رضعه نباشد ومنشر عظم ومنبت لحم بود واز بهیمه یا از کسیکه لبن ندارد یا دارد
لیکن متغیر ست وبران لبن خالص راست نمی آید نبود ودر ینصورت حکم ثبوت از برای زن واز برای ذی لبن حق وثابت ست
بلا شک وشبه ونصوص صحیحه مصرح اند بآنکه حرام ست از رضاع آنچه حرام ست از نسب وولادت واین هر دو لفظ
در صحیحین وغیرهما از حدیث ابن عباس وعایشه آمده وهم نزد شیخین ست از حدیث ابن عباس که ان النبي صلی الله علیه وسلم
ارید علی ابنة حمزة فقال انها لا تحل لي انها ابنة اخي من الرضاعة ودر حدیث عایشه ست ان افلح
اخا ابی القعیس جاء یستاذن علیها وهو عمها من الرضاعة بعد ان نزل الحجاب قالت فابیت ان آذن
له فلما جاء رسول الله صلعم اخبرته بالذي صنعت فامرني ان آذن له واین هم در صحیحین ست وهر که از برای
مرد حق در لبن ثابت نکرده وی چیزی که صالح معارضه باشد نیاورده واز آنحضرت صلعم درین باب حرفی واحد
بثبوت نرسیده ومجرد اجتهاد از بعض صحابه در خور قیام حجت نیست ولاسیما ذاهب بسوی قضاء این ادله متقدمه
جمهور ملیین از صحابه وتابعین ومن بعدهم از اهل علم اند ونیست مقتضی تحریم مگر رضاعی که از یک زن باشد کما قدمنا
نه آنکه از دو زن یا زیاده مجموع کرده حکم رضاع ثابت کنند پس ضرور ست که خمس رضعات از یک زن باشد نه آنکه از
دو یا سه یا چهار یا پنج زن یک یک یا دو دو رضعه بوده که این را حکم رضاع موجب تحریم نیست همچنین معتبر وصول

اللبن بقدر مدد رجوع ست پس اگر یک دو رضعه از یکدو زن بگرفت ایجنین وصول موجب تحریم نبود و هرکه گوید بود
وی تعویل بر مجرد رای زائف و اجتهاد زائغ نموده و عدد محرمات را از رضاع شوکانی در شرح منتقی ذکر کرده
و منجمله بینه اخبار مرضعه ست چنانکه در صحیح بخاری از حدیث عقبة بن عامر آمده کیف وقد زعمت انها ارضعتکما
فنهاه عنها و در روایتی از بخاری وغیره بلفظ دعها عنك آمده و این نهی و امر دال اند با وضح دلالت بر وجوب
عمل بقول مرضعه واحده و مراد این نیست بما لا یسمن ولا یغنی من جوع غیر مصیبت و عمل بظن غالب به تحریم در نکاح واجبست
زیرا که ما متعبدیم بعمل کردن بظن لا سیما در مثل نکاح که خطر عظیم از استحلال فرج حرام و لحوق نسب بغیر بران مترتب
میشود و تقیید بعمل باخبار آحاد ثابت شده و این جز ظن مفید چیز دیگر نیست بلکه صواب آنست که حاجت بتقیید ظن
بغالب نیست بلکه عمل بهر ظن که بران مسمای ظن راست نشیند واجب ست دمیکه مجرد شکوک و وساوس نبود و مقتضی
عمل بظن اخبار زوجه مقر بحصول ظن ست و به تنها اقرار زوج بطلان نکاح صحیح باشد چه تسریح و طلاق بدست اوست
و وی بمقتضای ایش مقر ست این باطل گردد ولکن مستلزم بطلان حق زوجه نیست بخلاف اقرار زن که بدان نکاح شرعی
غیر باطل ست و چون باطل نشد حق مرد که بر ذمه زن بود و بنکاح مستحق آن شده چه قسم باطل گردد لان النکاح
یاتی شاءت ام ابت و اینجا ابواب عبادات ختام پذیرفت والحمد لله الذی بنعمته تتم الصالحات و
صلى الله على سيدنا محمد صاحب الآيات البينات وسباق الغايات والنهايات وآله وصحبه اولى
الدرجات الرفيعات ومتبعي سنته ومحبي امته اهل الهدى والكرامات

تم الجزء الاول من كتاب بدور الاهلة في ۱۸ رمضان سنة ۱۲۹۷ الهجرية

ويتلوه الجزء الثاني ان شاء الله تعالى

الجزء الآخر من کتاب بدور الاهلة من ربط المسائل بالادلة

سنه ۱۲۹۸ھ

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب البیوع

بیعی که خدای پاک حلالش ساخته و مقتضی انتقال املاک از مالک بمالک دیگرش گردانیده معتبر نیست دران جز مجرد تراضی و طیبت نفس بهر لفظ که واقع شود و بر هر صفت که بود گو بمجرد اشاره یا کتابت باشد و چون این مناط دست بهم داد و بایع و مشتری در مجلس بطیبت النفس خود بدان رضا دادند و جدا شدند مبیع از ملک بایع بملک مشتری منتقل شد اگر این مبیع ازان جنس است که خرید و فروختن آن در شرع حلال و تعامل دران جائز است و لابد است که مالک مکلف بود چه نفوذ تصرفات موقوف بر بلوغ متصرف بسن تکلیف است و این سن اول مظنات رشد است و در غیر مکلف حق تعالی ولی را امر بابتلاء از غیر مکلف کرده و تصرفات او را بدست ولی نهاده و چون ولی او را اذن دهد اعتبار بتصرف او گذر باشد که اذن مذکور از ولی صادر شده نه بمجرد تصرف غیر مکلف و اعتبار اختیار بدان جهت است که مناط بیع تراضی و طیبت نفس است و مکره را رضا و طیبت نفس هیچ نباشد همچنین تقیید بایع بمطلق التصرف بنا بر آنست که محبوس محجور از تصرف همچو محکوم علیه بعدم تصرف است در ملکیه حجر متناول اوست اگر از متاهل حکم واقع شود و سبب مقتضی حجر در یابد و در تولی از غیر اعتبار بولایت شرعیه نیست چه غیر مالک و متولی نیست بیع او را حکم نباشد بلکه اکل اموال ناس بباطل بود و حق تعالی ازان نهی کرده و مراعات جانب الفاظ

اعتبار ندارد بلکه چون بائع گفت که این چیز را باینقدر ثمن فروختم و مشتری بگرفت و هیچ نگفت و اشاره هم نکرد و هر دو از مجلس جدا شدند این بیع شرعی موجب انتقال مبیع از ملک بائع بسوی ملک مشتری شد همچنین اگر مشتری گفت که من این شی را باینقدر قیمت خریدم و بائع آن شی را بدو باز سپرد و هیچ کلام و اشاره نکرد و هر دو از مجلس متفرق شدند صحت بیع و شرعی بودنش باینقدر کافی ست و توقیت در آن صحیح ست مثلا اگر گوید که این چیز را بعد از یکسال بدست تو فروختم این شی شرعی ست نزد حصول تراضی و بعد از یکسال از ملک بائع برآمده بملک مشتری در آید صحیح بود کما قال تعالی تجارة عن تراض و ضرورست که در آن مجلس اضراب یا رجوع متخلل نشود چه اضراب دال بر عدم رضا و طیبت نفس ست و همچنین رجوع و شرع باعتبار مجلس وارد شده چنانکه در حدیث صحیح ست البیعان بالخیار ما لم یتفرقا و ترتب بیع بر ثبوت ملک شی و ملک ثمن باشد و اثری از آثار عادت و کفایت عادات مردم و محقرات که متکلمین در فقه مصطلح و اسراء تقلید ست و مراد ایشان بمحقرات چیزیست که مردم بعدم عقد بران خوگر بوده اند بنا بر تساهل پس تخصیص عادت ببعض واقع از مردم ظلمات فوق ظلمات ست چه مناط بیع تراضی و طیبت نفس ست و [illegible] ان [illegible] بیع صحیح ست و اگر نشد فلا و غالب شروط که مفرعین [illegible] ندارد و اصل صحت تصرف ست از هر مکلف عاقل [illegible] ست و [illegible] که ملاک صحت بیع و سائر تصرفات شرعیه ست [illegible] متضمن توانند گرفت و بر مدعی منع از آن بیان مانع واجب [illegible] پس هر عقد و انشا و ازایشان صحیح بود و از بیع مضطر [illegible] کسی مضطر ساخته چیز او را بقیمت کم بخرید [illegible] بنا بر سد رمق یا نزول ضر [illegible] صحیح ست چنانکه باید و چون کتابت [illegible] قادر بر نطق و اصل عدم مانع از قولی [illegible] شده پس بر مدعی وجود مانع بیان [illegible] در [illegible] یادت حجر [illegible] تابیل [illegible] و تمارع از بیع معدوم [illegible] واجب [illegible]

من غیر وجه عن حکیم و از آنحضرت نهی چند صورت از صور بیع آمده و علت در ان همین عدم ست چنانکه بیاید و
بیع سلم مخصص ست از عموم نهی بیع غیر موجود بدلیل خاص که خواهد آمد و آنچه بر ذمهٔ مشتری ست و نزد بائع موجود نبود
داخل زیر نهی از بیع معدوم ست و این بر تقدیر حصول ثمن باشد و اگر غیر حاضرست نیز داخل زیر نهی دیگرست
چنانکه در حدیث ابن عمرست ان النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع الکالي بالکالي اخرجه الدارقطني
والحاکم وصححه علی شرط مسلم و اگرچه در سندش موسی بن عبیده زبیدی ست لکن بحکایت اجماع بر عدم جواز بیع
کالی بکالی شاد عضد اوست وقد اخرجه ایضا الطبراني من حدیث رافع بن خدیج و تصرف [illegible]
روا نیست آنحضرت فرموده اذا ابتعت طعاما فلا تبعه حتی تستوفیه و این نزد مسلم ست از حدیث جابر
و نزد اوست از ابوهریره نحو آن و نهی عام بدون اقتصار بر طعام هم وارد شده چنانکه احمد از حدیث حکیم بن حزام
مرفوعا آورده اذا اشتریت شیئا فلا تبعه حتی تقبضه و طبرانی اخراجش در کبیر کرده و در سندش علا بن خالد
واسطی ست ابن حبان توثیقش نموده و در حدیث زید بن ثابت ست مرفوعا نهی ان تباع السلع حیث تبتاع
حتی یحوزها التجار الی رحالهم این را ابوداود و دارقطني اخراج و حاکم و ابن حبان تصحیح کرده اند و در صحیحین و غیرهما ست
از حدیث ابن عمر ... کانوا یتبایعون الطعام جزافا علی السوق فنهاهم رسول الله صلی الله علیه وسلم
حتی یقبضه و فیهما من حدیث ابن عباس ان النبي صلی الله علیه وسلم قال من ابتاع طعاما فلا یبعه
حتی یستوفیه ابن عباس گفته ولا احسب کل شيء الا مثله و بر این حساب ابن عباس حدیث حکیم و زید دال اند
حاصل آنکه بیع شی قبل از قبض منهی عنه ست و در احادیث نهی از همین بیع آمده پس سائر تصرفات بدان لاحق نگردد
و نتوان گفت که مقاس ست بران چه این قیاس بنابر وجود فارق مردود ست ... این نهی در بیع بتلف مبیع بنابر ضمان
متعلق به و تسلط او یا رکن و همچنین استحقاقش بنابر آنکه گذشت شد که آن مبیع مال غیر بائع ست و تبدیل مبیع هم نا روا ست
چه تراضی بران واقع شده نه بر غیر آن و اگر هر دو بر غیر آن راضی شوند بیع دیگر باشد و ... نقود متساوی ست اگر
ثمنی منعدم شد مثلش موجود ست بخلاف مبیع چه تعلق غرض اندران بچیزیست که تراضی بران واقع شده و اعیان متفق
در جنس یا نوع غیر متساوی ست همچو تساوی نقود بلکه مختلف ست بغایت تمام الفت و اغراض متعلق اند چه قیمت یکسا عین
گاهی عشر قیمت غیر او باشد یا آنکه جنس یا نوع واحد ست و تراضی بر ثمن کذا و کذا از دراهم و دنانیر در حال بیع ست
و مقصود بائع همین عدد از ان نقد متعامل به در بلد ست و غرضش متعلق بغیر آن نیست نه بآنکه این درهم باشد نه آن
درهم با عدم تفاوت و وجود اتحاد و مؤید اوست حدیث ابن عمر قال اتیت النبي صلی الله علیه وسلم فقلت انی

ابیع الابل بالبقیع فابیع بالدنانیر وآخذ الدراهم وابیع بالدراهم وآخذ الدنانیر فقال لا باس به ان تاخذ
بسعر یومها ما لم تفترقا وبینکما شيء اخرجه احمد واهل السنن وابن حبان والحاکم وصححه والبیهقي واین صریح ست
در جواز بیع باحد النقدین واخذ آخر بعوض او وجواز تصرف در ثمن مسمی قبل از قبض وضمان مثلی بمثلی وقیمی بقیمی ای بحث ست
دلیلی بدان وارد نگشته و نیز منقوض ست بحدیث متفق علیه در باره مصراة که بلفظ ردها وصاعا من تمر آمده چه
درینجا ضمان مثلی که لبن ست بغیر مثلی که تمر ست واقع شده و هم منقوض ست بحدیث اهداء صحفه که بعض ازواج در آن طعام
فرستادند و عایشه آنرا بشکست پس رسول خدا صحفه عایشه بهدیه فرستاد و اینجا تضمین قیمی بمثل اتفاق افتاده و بقیمت
حاصل آنکه چون یکی از دو متبایعین دیگری را گفت که این عین را بدست من باین عین بفروش و وی آنرا بفروخت و هر دو
بران رضا دادند این بیع شد شرعاً و لغةً خواه هر دو قیمی باشند در اصطلاح اهل فروع یا مثلی یا یکی قیمی و دیگر مثلی این قدر
ضرورست که بیع از ان جنس نباشد که بیع یکی بدیگری مطلقا حرام بود یا مشروط بتساوی و متقابضه **فصل**
جائز ست معامله بیع و شرا با ظالم در غیر مظنون التحریم و از آنحضرت صلعم وقوع معامله با وافدین مدینه منوره از اعراب
که باقی بر شرک بودند در ان هنگام ثابت شده و همچنین معامله اصحاب با آنها برای و مسمع نبوی بوده و این وفود بر حال
جاهلیت مربوط در محرمات و مرتکب مظالم بودند و غالب آنچه در دست ایشان بود ماخوذ بقهر و قسر یا غصب بود که یکی
مال دیگری بستم و باطل میستاند با استمرار بر ربای جاهلیت که ربای محرم ست بلا خلاف و هکذا جناب نبوت مع اصحاب عالی
درجت با یهود مدینه و حوالی آن معامله میکردند با آنکه این یهود مستحل بسیاری از محرمات شرع ما بودند و همچنین معامله نبوی
و صحابه قبل از هجرت با اهل مکه و واردین بکه از طوائف کفار ثابت ست و با وجود کثرت این معاملات و تطاول مدتش
مسموع نشده که آنحضرت فرموده باشد که این کافرست معامله با وی حلال نیست و نه احدی از اصحابش چنین گفته و چون
این معامله با این کفار که حال و مسلک شان اینچنین بود صورت گرفت با مسلمین متلبسین بظلم چه قسم جائز نباشد چه مجرد مسلم
بودنش از بعض محرمات شرعیه رادع ست و اگر در بعض آن افتد از بعض دیگر تنزه کند و غایت آنست که آنچه در دست
اوست بعض از ان حرام باشد و بعض از ان حلال بود و حرام نیست بر انسان مگر همان که نفس حرام و عین محرم بود و اختیار
طریق ورع امر دیگرست در حسن و خوبیش شکی نیست آنحضرت فرموده الحلال بین والحرام بین و بینهما مشتبهات
والمؤمنون وقافون عند الشبهات و این حدیث صحیح ست و لکن میتوان گفت که اگر معامله با ظالم ازین قبیل باشد
هرگز آنحضرت و صحابه با وجود علم بدان و تقریرش بران اینچنین نمیکردند چون این معامله بیع و شرا و نحوها با کفار حلال آمد
عطایا و هبات کفار را نیز همین حکم باشد چه صحابه بعد از انقراض خلافت خلفاء راشدین عطایا و جوائز و هبات از من بعدهم

با وجود تلبس شان بانچه در شرع مباح نیست و عدم توقف بر سوغات حقه میگرفتند و لهذا آنحضرت فرموده خلافت
بعد از من سی سال ست سپس ملک گزنده باشد **فصل** بسیارست که صغیر و مجنون را حاجت داعی میشود بسوی خرید
چیزی و صغیر بنا بر عدم بلوغ بسن رشد و مجنون بنا بر عدم ادراک شئی صلاحیت آن ندارد و میان مفسده و مصلحه فرق نمیتواند کرد
پس ضروریست که غیر این هر دو از طرف این هر دو تصرف کند درین معاملات و لکن این تصرف وقتی صحیح ست که مشتمل
بود بر مصلحت و رنه مردود باشد بروی و مصلحت بر همان عدست که او تعالی ذکرش در اموال یتامی کرده و اما تصرف
پدر از طرف پسر پس ذکر ولی در قرآن آمده و فرموده فان کان الذی علیه الحق سفیها او ضعیفا او لا یستطیع
ان یمل هو فلیملل ولیه بالعدل پس امر املاء غیر مستطیع بسوی ولی گردانیده و بر املائش از طرف ناتوان اکتفا فرموده
و این دلیل ست از کتاب عزیز بر نیابت ولی از جانب غیر مستطیع در آنکه بکند اگر چه غیر او از تصرفات و اقرارات و انشاءات
میکند بطریق الحاق غیر این فرد منصوص علیه بوی بنا بر عدم فارق و تقیید بعدل چنانکه در آیه مذکورست ارشاد بجانب
فعل مصلحت میفرماید چه ایقاع امر بر وجه عدل مصلحتی ست که ورای آن مصلحتی نباشد و چنانکه در کتاب عزیز ذکر تصرف ولی
از غیر خود ثابت شده همچنین ذکر ولی در نکاح از سنت مطهره هم ثابت ست کما صح عنه صلی الله علیه وسلم
ایما امرأة نکحت بغیر اذن ولیها فنکاحها باطل و این ولی ست که آنحضرت عقد نکاح زن بدست وی نهاده
و در زمن نبوت در عقود انکحه نساء تقدیم اقرب فالاقرب میکردند پس اگر پدر موجود ست کار بدست او باشد چنانکه
ابوبکر و عمر عایشه و حفصه را بولایت خود در نکاح آنحضرت دادند و چنانکه آنحضرت نکاح دختران خود فرمود و همچنین عمل
سائر صحابه بود و نیز در انعدام اب تولی بسوی اقرب الی المرأة باشد و ازینجا شناخته باشی که ولی در نکاح قریب ست و اقرب
فالاقرب مقدم گویا این تفسیر ولی مذکور در حدیث ست پس تفسیر ولی مذکور در قرآن هم باشد و ولی امر صغیر و نحو آن
پدر بود و چون پدر نباشد اقرب تر معتبر بود و آن کسی ست که او را مزید حنو و رافت بر حال صغیر باشد چه اینمعنی اقربیت
بسوی رعایت مصلحت و علی کل حال واجب بر ولی تحری عدل ست چنانکه ذکرش در آیه شده و این وقتی ست که
اراده معرفت ولی شرعا بکنیم چه ادله مذکوره بران دلالت دارند و رنه معلوم ست که اقرب و اکثر در حنو و رافت
پدرست و نزدیک ست بوی جد گویا همچو پدرست در مزید حنو و رافت ابن الابن بلکه گاهی شفقت جد بر آن بیشتر از پدر می باشد پس نیز
وجود قرابت معلوم در همین باشد که آنرا مناط ثبوت ولی بودن صاحب قرابت با عدم وجود اقرب تر از وی بگردانند
و آیه و اولوا الارحام بعضهم اولی ببعض بعموم خود مثبت ولایت ست و اعتبار بعموم لفظ باشد نه بخصوص سبب
و لغت نیز برهمین دلالت دارد چه ولی بمعنی قریب ست و ولا بمعنی قرب و دنوست و اهل لغت غیر اینمعنی نیز ذکر کرده اند لیکن

مناسب مقام نیست و بنا بر علی هذا وجهی از برای اثبات ولایت وصی اب و وصی جد نیست اصلا چه ولایت موصی بموت منقطع گشته و ضرورت رافت که سبب ولایت ولی بود در وصی این هر دو معدوم ست و ولایت امام و حاکم ولایة عامة شاملهٔ این ولایت ست پس با نسبت عامه امام و حاکم را ولایت باشد لیکن اگر ولی خاص موجود ست اقدم باشد ازین هر دو و لهذا آنحضرت در بارهٔ نکاح فرموده که اگر اولیا اشتجار کنند سلطان ولی کسی باشد که او را ولی نیست پس ثبوت ولایت را در نکاح مشروط باشتجار اولیا ساخته و این مفید آنست که امام و حاکم را با وجود اولیا و غیر تشاجر ایشان ولایت نیست و چون ولایت ولی بر نهجیکه تقریر کردیم ولایت شرعیه ست در بیع و شرا و جز آن از مصالح همچو اتفاق قول قول او باشد زیرا که تصرفش از طرف غیر بامر شرع ست و وی مامور ست بعدل و اصل در اولیا صلاح و در تصرفات ایشان صحت ست و مدعی غیر این یعنی مدعی خلاف ظاهر ست اگر برهان مقتضی صحت دعوی بیارد فبها و رنه مجرد دعوای او پذیرا نشود آری اگر ثابت شود که ولی خائن ست و تصرف بجور میکند درینصورت ضامن بود در تصرف چیزیکه بدان مامور از طرف او تعالی نبوده همچنین اگر مال یتیم در حال ترعرع که هنوز برشد نرسیده به یتیم باز بسپرد متعدی باشد بتسلیم مال بوی و مخالف امر الهی بود و قول قول او نباشد چه ولایت شرعیه آنست که مال نده مگر نزد ایناس رشد کما قال تعالی فان آنستم منهم رشدا فادفعوا الیهم اموالهم پس دعویش که وی مال را پیش از رشد بوی داد موجب بطلان ولایت و قادح در عدالت اوست و قولش مقبول نباشد مگر بمجموع ولایت و عدالت و نیز نزد تسلیم مال اشهاد ضرورست کما قال تعالی فاذا دفعتم الیهم اموالهم فاشهدوا علیهم و چون بر دفع مال گواه نگرفت اخلال بواجب کرد باید که مصدق قول و مصحح دعوی خود بیارد **فصل** بهرچه منفعت جائزه متعلق ست و شرع آنرا حلال ساخته بیعش جائز باشد و هرچه هیچ منفعت ندارد یا دارد مگر در شرع جائز نیست بیعش ناجائز ست چه وسیله بسوی حرام حرام بود ولکن لابد ست که نفع دران شی حرام نبود و اگر چنان ست که نفعش در حالتی حرام ست و در حالتی حلال یا چنان ست که یکی استعمالش در حرام میکند و دیگری در حلال پس اگر بائع میداند که مشتری استعمالش جز در حرام نخواهد کرد بیعش حلال نبود و اگر میداند که در حلال بکار خواهد برد بیعش حلال باشد و اگر امر ملتبس ست با امکان استعمال در حلال و حرام بیع جائز بود زیرا که مانع از بیع غیر موجود ست و مجرد تردد با عدم ترجیح معتبر نیست و دلیل دال بر منع بیع چیزی که نفعش حرام باشد حدیث جابر ست در صحیحین و غیرهما که وی آنحضرت را شنید میفرمود ان الله حرم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والاصنام قیل یا رسول الله ارایت شحوم المیتة فانه تطلی بها السفن وتدهن بها الجلود ویستصبح بها الناس فقال لا هو حرام و این تصریح ست از جناب نبوت بتحریم بیع اینها با آنکه وجه انتفاع بیان کردند بعد ازین

قاتل الله اليهود ان الله تعالى لما حرم عليهم شحومها جملوه ثم باعوه واكلوا ثمنه وابوداود باسناد يكه رجالش ثقات اند از حديث ابن عباس روايت كرده اند كه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها وان الله عز وجل اذا حرم على قوم اكل شيء حرم عليهم ثمنه واين تصريح ست بآنكه حرمت مانع از بيع ست وتحريم چنانكه در اعيان اشيا باشد همچنين در منافع آن باشد ولهذا آنحضرت فرموده لا تبيعوا القينات المغنيات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خير في تجارة فيهن وثمنهن حرام ودر بيع اثمن احرام گردانيده وجه غالب آنست كه بيع اينها نمي باشد مگر بسبب غنا با آنكه انتفاع بايشان در غير غنا ممكن ست همچو وطي وخدمت واين حديث را ترمذي از حديث ابي امامه آورده وغريب گفته ولكن او را شواهد ست كه تقويتش ميكند حاصل آنكه چون غالب در انتفاع بمبيع منفعت محرمه باشد بيعش جائز نبود واين غلبه موجب حصول ظن ست از براي بائع بآنكه مراد مشتري بشرا اين عين جز اين منفعت محرمه نيست واگر اين غلبه نباشد بيع جائز بود واز اين صحرا ست بيع عنب وتمر بدست كسيكه غالب ظن بوي آنست كه خمرش بسازد وبيع آلات ملاهي بدست ملهي كه اين جائز نبود زيراكه اين منفعت حرام ست وبيع هر حرام حرام باشد ومقصود همين منفعت ست نه مجرد عين بدون نظر بسوي وجهي از وجوه انتفاع بدان همچنين بيع حمار اهلي بدست كسيكه بائع را علم يا ظن بخوردن گوشت اوست بحق مشتري حرام ست چه اين بيع وسيله ست بسوي حرام وذريعه ست بسوي غير حلال ووسائل حرام وذرائع محرم حرام باشد طبراني وبيهقي از طريق احمد بن محمد بن ابي خيثمه از بريده مرفوعا روايت كرده اند باين لفظ من حبس العنب ايام القطاف حتى يبيعه من يهودي او من نصراني او ممن يتخذه خمرا فقد تقحم النار على بصيرة وبيهقي زياده كرده او ممن يعلم انه يتخذه خمرا وحسنه ابن حجر في بلوغ المرام **فصل** بيع مصحف جائز ست زيراكه آله تلاوت واداة تعلم واجب التعلم ست ودليلي مانع از بيعش نيامده وآنكه از بعض سلف منع از ان مروي ست اثارتي از علم ندارد بلكه بيع شرا اطيب تر از شرا اين چنين شئ مبارك وعين مشتراة كه استعمالش در طاعت عز وجل باشد نيست وهمچو شراء مجاهد ست از براي سيف وسنان كه بدان مقاتله بكفار كند ودر راه خدا جهاد نمايد ومعلوم ست كه جهاد اعظم فرائض اسلام ست وجهاد بلسان وبيان يكي از انواع اوست پس اگر بيع چيزيكه مشتري استعمالش در كار واجب شرعي بكند ناجائز باشد چنانكه بعض گفته اند لازم آيد كه بيع محتاج اليه مجاهد از براي آلات جهاد وانچه بدان تجهيز حج كند ودر نماز بدان ستر خود بپوشد ودر صوم تسحر نمايد وبر اهل وعيال نفقه كند همه حرام باشد با آنكه در خريد مصحف منافع جائزه ديني ودنيا از عمل بكتاب عزيز واحتجاج بر مخالف وتلاوت در اوقات ليل ونهار وقرائت در نماز واستشفاء در امراض

وجز آن نیست **فصل** ظاهر جواز بیع عین موجره ست خواه بعذر باشد یا بغیر عذر و خواه از مستاجر بود یا غیر آن و خواه
مستاجر بدان راضی باشد یا نه و مع هذا بیع مانع عین موجره را نمی گردد مگر آنکه بیع را نفع از استمرار بر تاجیری باشد
و این عذر ست از برای او و نیز غرضی که در عقد اجاره بود باین بیع زوال پذیرفت و صحیح ست بیع عین مجهول که در آن
خیار باشد نزد معلومیة او چه خیار در اختیار رافع جهالت ست باعتبار انتها اگرچه در ابتدا مجهول باشد پس این
عین نزد تمام بیع مبیع غرر نیست و آن وقت اختیار ست و هر که از این منع کرده نظر بوقوع بیع بشئ مجهول کرده و
ارتفاع جهالت از بعد مقتضی صحت نیست و قول بصحت این بیع ست زیراکه مانع از صحت با تخییر صالح مانعیت نیست
و در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عمر آمده که آنحضرت فرمود المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا او یقول احدهما لصاحبه اختر و ربما قال او یکون
بیع الخیار و فی لفظ لهما او یخیر احدهما الآخر فان خیر احدهما الآخر فتبایعا علی ذلک فقد وجب البیع و فی لفظ لهما ایضا کل بیعین
لا بیع بینهما حتی یتفرقا الا بیع الخیار و مخفی نیست که بیع مجهول العین همراه تخییر داخل ست زیر این حدیث و در الباب احادیث و شک
نیست که قول قائل نصیب خود را از میراث فلان که ثلث یا ربع یا نحو آنهاست از اراضی یا دور یا بقر یا غنم یا نحو آن
بدست تو فروختم مجهول الکیفیة والکمیة ست و هرچه چنین باشد مجهول الکنه بود و منجمله ما صدق علیه غرر منهی عنه باشد
و در احادیث صحیحه از بیع مجهول بهر نوع که از انواع جهالت باشد نهی آمده و علم بجنس و نصیب رافع جهالت نیست
پس مسوغ بیع نبود حاصل آنکه ادله نهی از بیع غرر متناول این صورت ست و هم متناول آنچه در جهالت فوق یا دون
این صورت باشد و خارج نمیشود از ان مگر همان صورت که دلیل تخصیصش از این عموم بکند مثل بیع غائب و بیع جزاف
چنانکه بیاید و حدیث ابن عمر ان النبی صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع السنبل حتی یبیض و یامن العاهة
که نزد مسلم و غیره ست و حدیث انس نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن بیع العنب حتی یسود و عن
بیع الحب حتی یشتد که نزد احمد و اهل سنن ست و حاکم تصحیحش کرده دلالت دارند بر آنکه منهی عنه بیع زرع سنبل ست
تا آنکه سفید گردد و بیع دانه تا آنکه شدید شود و اما بیع آن قبل از سنبل آوردن و دانه گردیدن که آنرا بیع قصیل گویند
پس ابن رسلان در شرح سنن ابی داود گفته اتفق العلماء المشهورون علی جواز بیع القصیل بشرط القطع
وخالف سفیان الثوری وابن ابی لیلی فقالا لا یصح بیعه بشرط القطع قال وقد اتفق الکل علی انه لا یصح
بیع القصیل من غیر شرط القطع وخالف ابن حزم الظاهری فاجاز بیعه من غیر شرط القطع انتهی
و برین بیع مخاضره منهی عنه صادق نیست زیراکه دلالت کتب لغت بر آن ست که مخاضره بیع ثمار ست قبل از بدو
صلاحش و ثمار محل شجر ست پس متناول زرع نباشد کما فی کتب اللغة ایضا و بعض اهل علم تفسیر کرده [illegible]

را بیع نزیع قبل از غلط سوق آن پس اگر این تفسیر بصحت رسد دلیل باشد بر منع ورنه ظاهر همان ست که ابن حزم گفته
از جواز بیع فصیل مطلقا **فصل** بیع جزاف جائز ست بدلیلی که تخصیصش از احادیث نهی از بیع غرر کرده و آن حدیث
ابن عمر ست در صحیحین وغیرهما بلفظ کانوا یبتاعون الطعام جزافا علی السوق فنهاهم رسول الله صلعم ان یبیعوه
حتی ینقلوه ابن قدامه گفته یجوز بیع الصبرة جزافا لا نعلم فیه خلافا اذا جهل البائع والمشتری قدرها
انتهی وآنکه گفتیم که دلیل وارد بجواز بیع جزاف مخصص احادیث نهی از بیع غرر ست بجهت آن گفتیم که
فی الجمله غرر ست چه جزاف آنست که قدرش علی التفصیل معلوم نباشد وجهالتی که در غیر [illegible] از اجزا
که مخصص بدلیل نیست زیاده میکند پس بنا برین جهالت تخصیص بر آید آری اگر مستثنی جزء مشاع باشد لا باس ست
بنا بر آنکه موجب مزید جهالت نیست وهکذا مع الخیار فی الاختیار **فصل** بیع آزاد مطلقا ناجائز ست و تحریمش از
قطعیات شریعت باشد و اجماع اهل اسلام بر تحریم آن معلوم محتاج بآن نیست که استدلال بر مثل آن میتوان کرد
یا بانچه فاعلش مستحق اوست تعرض میتوان نمود چه استحقاق بائع حر عقوبت آلهی از سخط و غضب و عقاب الیم
ظاهر ست و در شریعت عقوبتی معین از برای او در دنیا وارد نشده و نه از امور یست که حد بر فاعلش واجب گردد
و در ثمن حر که بائع گرفته واضح ست و صبی که نفس خود یا نفس غیر را فروخته جانی ست و ضامن جنایت خود ست
و این از احکام وضع ست نه از احکام تکلیف پس وجهی از برای اسقاط ضمان از صبی نباشد و همچنین بیع ام الولد
ناروا ست و استدلال مانعین بیع بحدیث ابن عباس ست نزد ابن ماجه و دارقطنی و بیهقی قال ذکرت ام ابراهیم
عند رسول الله صلعم فقال اعتقها ولدها و در سندش حسین بن عبد الله هاشمی ضعیف ست و بیهقی گفته مروی ست
از قول ابن عباس و بیهقی روایتش از حدیث ابن لهیعه از عبد الله بن جعفر باین لفظ کرده که ان رسول الله صلعم
قال لام ابراهیم اعتقک ولدک و این معضل ست و ابن حزم روایتش از طریق قاسم بن اصبغ از محمد بن مصعب
از عبید الله بن عمر از عبد الکریم جریری از عکرمه از ابن عباس نموده و گفته صح هذا بسند رواته ثقات مراد
همین سند مذکور ست و ابن القطان تعقبش نموده بآنکه قول او عن محمد بن مصعب خطاست بلکه صحیح عن محمد و هو ابن
وضاح عن مصعب و هو ابن سعید المصیصی ست و در وی ضعف ست و احمد و ابن ماجه و حاکم و بیهقی از حدیث ابن عباس
از انحضرت صلعم روایت کرده اند که من وطی امة فولدت له فهی معتقة عن دبر منه و در سندش حسین
هاشمی ست و او ضعیف ست و جماعتی ترجیح وقفش کرده و دارقطنی و بیهقی از ابن عمر از انحضرت صلعم آورده که
انه نهی عن بیع امهات الاولاد قال لا یبعن ولا یوهبن ولا یورثن یستمتع بها السید ما دام حیا واذا

و مالك و ... بیهقی و عبد الحق گفته اند صحیح وقف اوست بر ابن عمر و مالک و دارقطنی روایتش از طریق دیگر از
ابن عمر از عمر کرده اند و احمد از حدیث سلامه بنت معقل از طریق خطاب عن امه آورده فقال لا تبیعوها و اعتقوها
فاذا سمعتم برقیق قد جاءنی فائتونی اعوضکم ففعلوا فاختلفوا فیما بینهم بعد وفات رسول الله صلعم
فقال قوم ام الولد مملوكة لولا ذلك لم يعوضكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم حرة
قد اعتقها رسول الله صلعم وقد اخرجه ابو داود باسناد صالح و بیهقی گفته انه احسن شیء فی هذا الباب
عن النبي صلعم این ست جمله ادله استدلال بها که بدان مانعین تمسک کرده اند و درین حدیث احتمال نیست برآنکه
آنحضرت صلعم امر باعتاقش و نهی از بیعش کرده و همین ست محل استدلال و آنکه وعده عوض فرموده این وعده از
حسن اخلاق شریف و کرم فیاض عمیم اوست و بعض این احادیث مذکوره مقوی و شاهد بعض ست پس منتهض باشد
از برای استدلال بر عدم جواز بیع امهات الاولاد و مؤید اوست حدیث ابی سعید در بخاری و غیره بلفظ جاء
رجل من الانصار فقال یا رسول الله انا نصیب سبایا فنحب الاثمان فکیف تری فی العزل فقال صلعم
وانکم لتفعلون ذلك لا علیکم الا تفعلوا الحدیث پس در لفظ نحب الاثمان اشارت ست بآنکه چون اولاد
زایند بیع آنها جائز نباشد و آنکه احمد و ابن ماجة و بیهقی و شافعی از جابر روایت کرده اند که کنا نبیع امهات الاولاد
والنبي صلى الله عليه وسلم حي لا نری بذلك باسا و در لفظ دیگر بعنا امهات الاولاد علی عهد رسول الله
صلی الله علیه وسلم و ابی بکر فلما کان عمر نهانا فانتهینا و این نزد ابو داود و ابن حبان و حاکم ست پس درین
هر دو طریق اطلاع نبوی برین ماجرا ثابت نیست با آنکه ابن قدامه اجماع صحابه بر منع حکایت کرده و قول بجواز از علی
و ابن عباس و ابن الزبیر آورده و روایت رجوع ایشان از جواز نموده کما حکی ذلك ابن رسلان فی شرح
السنن و عبد الرزاق از علی باسناد صحیح رجوع از جواز بسوی منع اخراج نموده و بمنع رفته اند جمهور اهل علم و گفته اند
که این اجماع ست و هو غیر مسلم **فصل** ادله صحیحه در تحریم بیع چند امور آمده یا بنابر نجاست آنها یا بجهت آنکه انتفاع
بدان حرام ست از انجمله حدیث جابر ست در صحیحین و غیرهما که آنحضرت را شنید میفرمود ان الله حرم بیع الخمر
والمیتة والخنزیر والاصنام دیگر حدیث ابی جحیفه ست نزد شیخین و غیرهما بلفظ ان رسول الله صلی الله علیه
وسلم حرم ثمن الدم وثمن الکلب وکسب البغي مراد بدم حجامت ست دیگر حدیث ابی مسعود بدری ست
قال نهی رسول الله صلعم عن ثمن الکلب و مهر البغی و حلوان الکاهن و این در صحیحین و غیرهما ست دیگر
حدیث ابن عباس ست نهی النبي صلی الله علیه وسلم عن ثمن الکلب و قال ان جاء یطلب ثمن الکلب

فاما لا کفه توابا و این را احمد و ابو داود روایت کرده اند باسنادیکه رجالش ثقات اند دیگر حدیث جابر ست بلفظ
ان النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن ثمن الکلب والسنور و این در مسلم وغیره ست و ابن منذر وغیره نقل
اجماع بر تحریم بیع خمر کرده و ابن حجر حکایت اجماع بر تحریم بیع خنزیر نموده وجمهور بتحریم بیع کلب رفته وهو الحق لکن
کلب صید مستثنی ست بحدیث جابر بلفظ نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن ثمن الکلب الا کلب صید
اخرجه النسائي و در فتح الباری گفته رجال اسناده ثقات الا انه طعن في صحته انتهی و در سندش حسن
بن ابی جعفر ست یحیی بن معین گفته لیس بشيء و ضعفه احمد و ابن حبان گفته لا اصل له و ترمذی نحو آن از حدیث
ابی هریره آورده و در سندش ابو المهزم ضعیف بلکه متروک ست پس صحت استثنا بدلیلی که بحجت ارزد نیست و بعد ازین
شناخته باشی که بیع این اعیان که درین احادیث منصوص ست حرام باطل ست و مجادل دران و ملزم بالزامات مذهبیه
منتصب ست از برای رد بر رسول خدا صلعم و مالنا ولکون ذا لان لم یعمل بکذا او ترك العمل بکذا الزمه کذا و
هذه المباحث بالجهل اشبه منها بالعلم و استعمال القواعد الجدلية عند الکلام علی الادلة الشرعية
من التلاعب الذي لا یرضاه متدین و اذا جاء نهر الله بطل نهر معقل ولم یضع اهل العلم تلك
القواعد الجدلية في علم المناظرة الا لتدریب اذهان المتنازعین في علم الرأی و ریاضة افهامهم
ولا یستجیز مسلم ان یثبت بها احکام الشرع او یبطلها ومن زعم خلاف هذا فمن تصوره أتي ومن
[illegible] اصدر و تحریم بیع قذره وانچه در حکم اوست از دیگر نجاسات مجمع علیه ست و در حدیث ابن عمر در
صحیح بخاری وغیره آمده که نهی صلی الله علیه وسلم عن عسب الفحل و لفظ مسلم از حدیث جابر نهی عن بیع
ضراب الفحل ست و درین باب حدیثها ست و نهی حقیقت ست در تحریم و بتحریم رفته اند جمهور وهو الحق وآنکه
نزد ترمذی در حدیث انس آمده که مردی از بنی کلاب آنحضرت را از عسب فحل پرسید پس نهی کرد وی گفت
انا نطرق الفحل فنکرم و او را در کرامت رخصت داد و ترمذی گفته حسن غریب ست پس غایتش آنست که صاحب
فحل را قبول هدیه بدون مشارطت و مبایعت جائز باشد و این منافی احادیث نهی و صارف ش از معنی حقیقیش نیست

فصل اصل در هر شی آنست که مالك اوران چنانکه خواهد از انواع تصرفات جائز ست چنانکه خلق لکم ما في
الارض جمیعا مفید اوست و چون باین اعیان مخلوقه موجوده در ارض هر دم را نفع گرفتن جائز شد تملکش و تصرف
دران نیز جائز باشد کیف شاؤا تا آنکه دلیلی صحیح ناقل از حکم اصل قائم شود پس عمل بدان و رجوع بسوی آن واجب
گردد و مانعین از بیع ارض مکه مکرمه استدلال کرده اند بقوله عزوجل سواء العاکف فیه والباد و این آیه

فصل در حال ... آنکه مراد بیان مسجد باشد و در بیع صورت در آیه دلیلی از برای مستدل نیست دوم آنکه مراد اعم از مسجد باشد محل صلاحیت استدلال نبود و حجت بدان قائم نگردد لاسیما با حدیث صحیح متفق علیه که اسامه بن زید آنحضرت صلعم را گفت این تنزل غدا یا رسول الله فقال هل ترك لنا عقيل من رباع پس اگر بیع زمین مکه باطل می بود آنحضرت ابطالش میکرد و تا نفوذش تقریر نمود حاصل آنکه عمل جاهلیت بر بیع بود و باز اهل اسلام بران عمل کردند تا آنکه گفته اند که جوازش امر مجمع علیه است میان صحابه و اختلافی دران ندارند و قائلین عدم جواز اگر دلیلی خاص احتجاج بیارند که خالص از شائبه احتمال باشد فبها ولکن چیزی نیاورده اند و آنکه مروی شده که از بیع رباع مکه و اجاره آن نهی فرموده پس بر مستدل باین نهی تصحیحش واجب است ورنه وجودش همچو عدم باشد و مع ماذکرنا من ان البیع کان علیه عمل اهل الجاهلیة الذي ثبت عنه صلعم تقریره وعدم انکاره وعمل الصحابة في عصره وبعد عصره فهو ایضا الذي علیه العمل من اهل الاسلام قرنا بعد قرن وعصرا بعد عصر فکیف یقبل في مثل هذا الامر ما لا تقوم به حجة ولا ینتهض لمعارضة ما هو دون ذلك بمسافات

فصل وقف را وقف ازان نامند که باقیست و از مصرفی که دران صرف کرده شده خارج نمیشود پس ماهیت وقف بذاته دال بر عدم جواز تصرف در وقفست ببیع ونحو آن و سهذا در صحیحین وغیرهما از آنحضرت صلعم ثابت شده که عمر گفت یا رسول الله اصبت ارضا بخیبر لم اصب مالا قط انفس عندي منه فما تامرني قال ان شئت حبست اصلها وتصدقت بها و ازین بابست آنکه آنحضرت فرمود من یشتری بئر رومة فلیجعل فیها دلوه من دلاء المسلمین بخیر له منها في الجنة فاشتراها عثمان وجعلها کذلك اخرجه البخاري تعلیقا والنسائي والترمذي وقال حدیث حسن و ازین بابست حدیث مرفوع اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلثة اشیاء صدقة جاریة او علم ینتفع به او ولد صالح یدعو له اخرجه مسلم وغیره و وصف این صدقه بآنکه جاریه غیر منقطعه است دالست بر آنکه حال وقف همچنین است و اگر بیع آن جائز باشد خلاف موجب بود و در روایت مرفوع دارقطني در وصف وقف آمده انه حبیس ما دامت السموات والارض و در لفظی نزد بیهقی مرفوعا باین لفظ وارد شده تصدق ثمره وحبس اصله لا یباع ولا یورث و در صحیحین وغیرهما آمده اما خالد فقد حبس ادراعه واعتده في سبیل الله عز وجل و بالجمله امر درین مسئله اوضح تر ازان است که دران اطالت کلام میتوان کرد و اما تسویغ بیع وقف باصلح تر ازان یا نزد خشیت تلف یا نزد عدم انتفاع پس کلام بران بیاید و بیع طیر در هوا از اعظم انواع غررست و از غرر نهی آمده بلکه آنحضرت در کمتر ازین بیع اثبات غرر

فرمود چنانکه در حدیث ابن عمر ست نزد احمد که ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لا تشتروا السمك في الماء
فانه غرر همچنین شراء عبد آبق منجمله انواع غرر ست وازان در حدیث ابی سعید نزد احمد و بزار و دارقطنی نهی آمده که
در سندش مقال ست مگر مندرج ست زیر احادیث صحیحه مصرحه نهی از بیع غرر چه هرچه تسلیمش در حال بیع یا اطلاع بر
آن متعذر باشد غرر کبیر ست وصاحب نهایة المجتهد اتفاق فقها دبر آنکه غرر کثیر در مبیعات ناجائز و قلیل جائز ست
نقل کرده و بیع مجرد منفعت بدون آنچیزیکه این منفعت متعلق باوست و در عرف فقها آنرا حق خوانند مندرج
زیر بیع معدوم که ازان نهی آمده پس بیعش صحیح نباشد مگر بدلیل مخصص و تجویز اجاره آمده و این مخصص
بیع ولکن این تخصیص بعموم مقصور بر محل خود ست و نهی از ماعدایش باقی ست چنانکه شان عام و خاص ست بر تقدیر
دخول این خاص زیر نهی از بیع معدوم و این غیر مسلم ست چه اجاره بابی از ابواب معاملات ست همچو بیع و مجیب
از کسی ست که آنچه در باره تجویز اجاره آمده آنرا مخصص از برای بیع معدوم میگرداند و باز سائر حقوق را
ملحق میسازد و این را یکی اصل قرار داده بران قیاس میکند وهذا خبط وجوابه ما قدمناه حاصل آنکه
ما از دخول اجاره زیر نهی از بیع معدوم مانعیم تا آنکه می توان گفت که اجاره مخصص ست بدلیل خاص خود باز منع
از جواز الحاق بیع حقوق باین فرد مخصص بر تسلیم دخول و تخصیص زیرا که این اهمال دلالت عموم ست بمجرد خیال
محتمل و منع از بیع حمل یا لبن غیر منفصل ازان ست که داخل ست زیر ادله نهی از بیع غرر و این از غرر ست چه
آن پیش از خروج احاطه نمیتوان کرد و نیز داخل ست زیر بیع معدوم چه هر دو معدوم اند و نیز بیع حمل داخل ست
زیر احادیث مصرحه بنهی از بیع ملاقیح و مضامین و هم حمل و لبن داخل اند زیر حدیث ابی سعید که نزد احمد و ابن ماجه
و بزار و دارقطنی ست بلفظ نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن شراء ما في بطون الانعام حتی تضع
وعن بیع ما في ضروعها الا بكيل و لبن داخل ست زیر حدیث ابن عباس نزد طبرانی و دارقطنی و بیهقی بلفظ
نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان يباع صوف علی ظهر او لبن في ضرع واگر در منع ازین هر دو
بیع و امثال آن جز احادیث صحیحه وارده در نهی از بیع غرر و بیع معدوم حدیث دیگر نمی آمد همین احادیث غنا
از غیر بود **فصل** ادله مصرح اند بنهی از بیع ثمار قبل از صلاحش و این در صحیحین و غیرهما بثبوتی ثابت شده که روشن تر
از آفتاب نیمروز ست تا آنکه تاکید این نهی بزیادت لفظ نهی البائع والمبتاع واقع شده و از بیان صلاح از
شارع در صحیحین از حدیث انس باین لفظ آمده نهی عن بیع الثمرة حتی تزهي قالوا وما تزهي قال تحمر باز تاکید
این نهی باین عبارت فرموده اذا منع الله الثمرة فبم تستحل مال اخيك و این استفهام متضمن تقریع ست و تشنیع

بالزيادة في البيع وآنكه دار قطني گفته كه اين زيادت صحيح ست از قول انس پس مردودست بنابر آنكه نزد مسلم
از حديث جابر ثابت شده كه ان بعت من اخيك ثمرا فاصابته جائحة فلا يحل لك ان تأخذ منه شيئا
بم تأخذ مال اخيك بغير حق وا اينهم ظاهرست در آنكه نهي از براي تحريم ست ومشروعيت وضع جوائح
باين گرديست چه وضع آن نزد وقوعش منافي مدلول اين احاديث مصرحه بتحريم مبايعت وتحريم دخول اندران
قبل از صلاح نيست وشرط قطع رافع تحريم ثابت با دله نهي تو امد شده و در صحيحين وغير هما از حديث ابن عمر آمده من
ابتاع نخلا بعد ان تؤبر فثمرها للذي باعها الا ان يشترط المبتاع وچون اين شرط در بيع نخل موثر باشد
در بيع ثمره هم تاثيري بخشد ولكن اين حديث وآخر او بلفظ من ابتاع عبدا فماله للذي باعه الا ان يشترط
المبتاع في الجمله دلالت بر صحت استثنا دارد ونحو آن ابن ماجه وعبد الله بن احمد در زوائد مسند از حديث عباده بن
صامت روايت كرده اند ولكن در سندش انقطاع ست وگذشت كه بيع طعام قبل از قبض ناروا ست و در غير طعام
حديث حكيم بن حزام بلفظ اذا اشتريت شيئا فلا تبعه حتى تقبضه آمده واين نزد احمد وطبراني در كبير ست
ليكن در سندش علا بن خالد واسطي ست ابو حبان توثيقش كرده و در حديث زيد بن ثابت ثابت شده كه ان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى ان تباع السلع حيث تبتاع حتى يحوزها التجار الى رحالهم واين نزد ابو داؤد
و دار قطني ست وحاكم وابن حبان تصحيحش كرده اند واين هر دو حديث از براي تعميم بسند وكافي ست با آنكه قياس
سائر مبتاعات بر طعام كفايت ميكند بنابر عدم فارق وهر كه مال غير خود بغير اذن وي بفروشد اين بيع شرعي نبود
چه خارج از بيعي ست كه او تعالى بدان اذن داده وتجارة عن تراض فرموده بلكه داخل زير كريمه ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل ست واگر مالك مال اجازت دهد همين اجازت بيع باشد وبالجمله عقد فضول از اصل غير
صحيح ست چه رضايش نه رضاي معتبر در آيه تجارة عن تراض ست پس فعل آن كالعدم بود وباجازت عقد شرعي
باشد وهر چه بر بن اجازت متقدم ست آنرا حكمي نيست زيراكه بر وجه غير معتبر در شرع واقع شده وهر چند اذهان
مقلدين ازين سخن دوري ميجويد لكن حق كه دران شك وشبه را راه نباشد همين ست كه تقريرش كرديم پس چون
آنچه بائع لفظي يا فعلي مشعر رضا واقع شود بيع شرعي باشد وهذا اگر مشتري هم بدان رضا داد ابن شرا شرعي
شد وغايت آنچه بر بائع واجب ست تخليه ست ميان مشتري ومبيع بنابر عدم ورود دليل دال بر وجوب
زيادت برين قدر وچون مبيع سوا از بن تخليه تلف شود از مال مشتري باشد زيراكه بائع آنچه از وي بود بر او ...
وانچه بر وي از تخليه براي مشتري واجب بود بجا آورد ... اگر فروختنش ميخواهد بايد كه قبل آن قبض

پرواند و پیش از قبض در آن تصرف نکند حاصل آنکه تخلیه قبض است باعتبار سقوط ضمان بر بائع و این قیود که مصنف
صحیح باشد یا مبیع غیر معیب و ناقص بود یا مبیع امانت بائع نزد مشتری نباشد دندنه حول قواعد فروعیه بیش نیست
وهي على شفا جرف هار لم ترتبط بدليل شرعي ولا عقلي وشک نیست که نزد تشاجر در تقدیم مبیع در ملک بائع ست
و واجب نیست بر وی تسلیم آن مبیع مگر بعد از قبض عوض که ثمن باشد و مشتری مالک ثمن ست پس بر وی تسلیم ثمن
جز بتسلیم معوض که مبیع باشد واجب نبود و احدهما اولی از آخر در تقدیم تسلیم ملک خود قبل از تسلیم دیگر ملک [illegible]
نیست و درین حین وجهی از برای ترجیح باقی نیست بلکه لائق درین مقام آنست که از هر واحد تسلیم [illegible]
و مقابضه دست بدست بود در منقولات و غیر آن بدین طریق که بائع اقرار کند نزد شهود بآنکه وی این زمین را تا نزد را
بدست مشتری بانقد ثمن مقبوض نزد همین اقرار فروخته ست و توکیل بقبض صحیح ست زیرا که مانعی از شرع و عقل از آن
منع نمیکند بلکه داخل ست زیر ادله وکالت و گذشت که عدم تصرف قبل از قبض در بیع ست نه در غیر آن از سائر تصرفات
پس وقف و عتق و غیر هما باقی اند بر اصل اباحت و الحاق این هر دو بقیاس به بیع قیاس مع الفارق ست چه در بیوعات
شیا [illegible] و لهذا اکثر نصوص داله بر منع از بیع قبل از قبض وارد در طعام ست و بائع احق ست از بیع در
نزد افلاس مشتری از ثمن اگرچه مشتری قابض شده باشد و وقف و عتق که از مشتری واقع شده آنرا حکم نیست زیرا که
ملک او تمام شده [illegible] غیر مرتبط بدلیل نقل و عقل ست و در حدیث جابر آمده که
نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن بیع الطعام حتی یجری فیه الصاعان صاع البائع وصاع المشتری
اخرجه احمد والدارقطني والبيهقي وحديث معلول ست بآنکه در سندش محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلی فقیه معروف ست
و وی ضعیف الحفظ ست ولکن بطرق دیگر هم آمده از انجمله حدیث ابی هریره ست نزد بزار بسند حسن و از انس و ابن عباس
نزد ابن عدی باسانید ضعیفة جداً کما قال ابن حجر و معنی حدیث آنست که هرکه فروختن طعام خواهد لابدست که مشتری نزد
خریدن و بائع نزد فروختنش به پیماید و مؤید او ست حدیث یا عثمان اذا ابتعت فاکتل واذا بعت فکل و این نزد احمد و عبد الرزاق
و ابن ابی شیبه و بیهقی ست در مجمع الزوائد گفته اسناده حسن و بخاری این را بی اسناد از کلام آنحضرت آورده
و معنی حدیث آنست که نزد بیع دیگر که مشتری میکند کیل اول کافی نیست که نزد خریدن کرده بود بلکه باز آنرا بپیماید
بفروشد و سببش مخافت وقوع در مظنه ربا ست نزد بیع بعد البیع و همین ست مذهب جمهور و قیاس فرع در مذروع
بر مکیل خوب نیست بلکه وقوف بر محل نص که مکیل ست کافی ست بنا بر عدم مقتضی الحاق صحیح بقیاس و خود در مذروع
مظنه ربا نیست **فصل** لابدست از برای منعقد بودن کدام شرط برای بیع واقع از تراضی دلیلی دال باشد

وثابت نیست درین باب مگر حدیث ابن عمرو نزد احمد واهل سنن بلفظ ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لا یحل
سلف ولا بیع ولا شرطان في بیع الحدیث واین را ترمذی وابن خزیمه وحاکم تصحیح کرده اند ومعنیش آنست که بائع
گوید این چیز ابدست تو بنقد باینقدر ثمن وبنسیه باینقدر فروختم ووجه عدم حلت این شرط آنست که مستلزم عدم
استقرار بیع وتردد در طرفین ست وازین قبیل ست حدیث نهی از ثنیا مگر آنکه معلوم باشد واصلش در مسلم ست بلفظ
نهی عن الثنیا ومعنیش آنست که بگوید این را بتو فروختم وبعض ما از ان استثنا کند پس اگر آن بعض معلوم ست
بیع صحیح باشد واگر معلوم نیست منهی عنه بود واگر چه این بیع بلفظ شرط نیست لکن وقوع ثنیای نامعلوم افاده عدم
استقرار بیع وتردد در داخل وخارج از بیع میکند واین نوعی از انواع غرر منهی عنه ست وهم مستلزم جهالت وچون
معلوم شد که درین باب جزین دو حدیث دلیلی دیگر نیامده ست پس لائق حکم ست بانچه مدلول این هر دوست بعد صحت
وهرچه را تاثیری در غرر وجهالت ست ملحق باوست وما عدایش را تاثیری نیست واین بر تقدیری ست که در شروط
خارجه از ما ذکرنا کدام دلیل نیامده فکیف که در صحیحین وغیرهما از حدیث جابر آمده فاستثنیت حملانه الی اهلي
ای حملان الجمل ولفظ بخاری واحمد این ست وشرطت ظهره الی المدینة واین حدیث دال ست بر آنکه شروط
واقعه از طرف بائع صحیح ست اگر مستلزم غرر وجهالت نبود وازین قبیل ست حدیث بریره که عائشه خریدنش خواست
تا آزاد کند مالکانش اشتراط ولایش از برای خود کردند وآنحضرت فرمود انما الولاء لمن اعتق ودر لفظی از صحیحین ست
وان اشترطوا مائة شرط ودر مسلم ست از حدیث ابن عمر وابی هریره نحو آن ودرین حدیث دلیل ست بر عدم
تاثیر شروطی که مخالف ایجاب عقد ومقتضایش باشد وبر آنکه این شرط فی نفسه باطل ست بهیچ جه صحیح نیست ودر شروط
جائزه حدیث ابن عمر ست نزد شیخین وغیرهما که مردی را نزد آنحضرت ذکر کردند که وی در بیوع بازی میخورد فرمود
من بایعت فقل لا خلابة واگرچه اینحدیث بلفظ شرط نیست لیکن دران معنی شرط ست پس این شرط صحیح ست
وبیع بدان باطل نمیگردد واز اینجا شناخته باشی که شروط واقعه در عقد مقتضی فساد نیست بلکه یا باطل فی نفسها ست
وذکرش هیچو عدم ست یا صحیح معمول بهاست مگر آنکه چیزی از ان مقتضی وقوع در غرر محصل تردد وعدم علم بحقیقت باشد
که نزد اینحال تراضی که مناط معاملات شرعیه ست متحقق نمیشود وعدم صحت نه بمجرد شرط ست بلکه بنا بر اقتضا وقوع
در بیع غرر منهی عنه حسبما قدمنا واز اینجا معلوم شد که نیست فرق میان صریح شروط ومستقبل وحالی آن وغیر آن
پس هرچه از ان سالم از جهالت موقعه در بیع غرر ست آنرا تاثیری در مناط شرعی که تراضی ست نباشد ونیست
مانع از حصول تراضی بر انتقال ملک از ملک بائع بسوی ملک مشتری بعد از یکماه یا یکسال یا زیاده اگر از ان قبیل ست

کہ دران مصیر بسوی صفتی غیر آن صفت کہ بران نزد تراضی بود جائز نیست ہمچو ارض ونحو آن از اعیان کہ دران مضی مدتی از زمان بران تغییر می آرد چہ این تجارت ست از تراضی کہ شرع آنرا مباح ساختہ ودلیلی بر منع از آن از شرع وعقل نیامدہ وهذا التحقيق يبصرك في جميع ماذكره اهل الفروع من الصور والامثلة غرضکہ ہرچہ ازان مستلزم جہالت در مبیع وموجب بیع غرر ست ممنوع ست وہرچہ چنین نیست اعتبار ندارد بلکہ باطل فی نفسہ ست واثری در بیع ندارد ہمچو شرط مستلزمہ برفع موجب عقد مخالف مقتضای آن چنانکہ حدیث بریرہ مفید اوست یا آنکہ صحیح ست فی نفسہا صحت عقد وآن ہمان ست کہ راجع باشد بسوی حدیث جابر وحدیث ابن عمر ودر شرط عدم ضراع فلا نطول الكلام على هذه الصور التي ذكرها المفرعون المقلدون فان في هذا البحث ما يغني عن ذلك وگذشت کہ از دو شرط در یک بیع نہی آمدہ ودربارہ دو بیع در یک بیع حدیث ابوہریرہ آمدہ قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من باع بيعتين في بيع فله اوكسهما او الربا واین نزد احمد وابوداود ونسائی ست وترمذی تصحیحش کردہ ودر لفظی نهی عن بيعتين في بيعة آمدہ وابن مسعود بلفظ نهی عن صفقتين في صفقة روایت کردہ واین نزد احمد ست باسنادیکہ رجالش ثقات اند كما قال في مجمع الزوائد سماک کہ راوی این حدیث ست گوید هو الرجل يبيع البيع فيقول هو بنسا كذا وهو بنقد كذا وموافق سماک ست درین تفسیر احمد وشافعی پس معنی دو بیعہ در یک بیعہ ودو صفقہ در یک صفقہ ہمان دو شرط در یک بیع ست كما تقدم وشافعی تفسیر دیگر نیز کردہ وآن این ست کہ مثلا بگوید این بندہ را بدست تو بہزار دینار میفروشم بدین شرط کہ تو خانہ خود را بدست من باین قیمت بفروشی ووجہ فساد درین بیع ہمان ست کہ در دو شرط در یک بیع ذکر یافت یعنی استلزام آن از برای جہالت موجبہ غرر آری انچہ ازان مقتضی جہالت نباشد صحیح ست ووفا بشرط مندوب ست چنانکہ آنحضرت فرمودہ المؤمنون عند شروطهم مگر شرطیکہ محلل حرام یا محرم حلال باشد واین استثنا بحدیث ثابت ست

باب الربويات

در مسلم وغیرہ از حدیث ابی سعید مرفوعا روایت کردہ کہ لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء ومثلش نزد مسلم از حدیث ابی ہریرہ نیز باین لفظ آمدہ الذهب بالذهب وزنا بوزن مثلا بمثل والفضة بالفضة وزنا بوزن مثلا بمثل وہمچنین در حدیث فضالہ بن عبید ست نزد مسلم وغیرہ بلفظ فلا تبيعوا الذهب الا وزنا بوزن وذکر کیں در صحیحین وغیرہ ہاست از حدیث ابن عمر قال نهى رسول الله

صالم عن المزابنة تمر حائطان كان نخلا بتمر كيلا وان كان كرما ان يبيعه بزبيب كيلا وان كان زرعا ان يبيعه بطعام كيلا و در حديث ديگر آمده ولا صاعين بصاع حنفيه باين احاديث استدلال كرده اند بر ثبوت ربا در هر دو مال كه متفق باشند جنسا و تقديرا باز تقدير را خاص كرده اند بكيل و وزن و اين يكي از ان اقوال ست كه در تعيين علت مقتضيه ربا بالاتفاق در جنس آمده ولكن مخفي نيست كه ذكر فرمودن آنحضرت صلعم كيل و وزن را درين احاديث از براي بيان چيزي ست كه بدان تساوي در اجناس منصوص عليها حاصل ميگردد پس اين ذكر چه قسم سبب الحاق ساير اجناس متفقه در كيل و وزن باين اجناس ثابته در احاديث ميتواند شد و كدام تعديه بمثل اين ذكر دست بهم ميدهد و كدام مناط ازان با وجود علم باآنكه غرض بذكرش تحقيق تساوي ست مستفاد ميگردد كما قال مثلا بمثل وسواء بسواء و شافعي و كسيكه موافق اوست گفته كه علت دران اتفاق در طعم و جنس ست و بران بحديث معمر بن عبدالله كه در صحيح مسلم وغيره ست استدلال نموده قال كنت اسمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام مثلا بمثل وكان طعامنا يومئذ الشعير گوييم آنحضرت ذكر طعام كرده لكن دليل برآنكه مرادش باين ذكر الحاق ست چيست و كدام فهم سابق بشيوع بعلت متعديه بودنش تا آنكه تركيب قناطير و ابتناء قصور بران ميتوان كرد و ميتوان گفت كه اين دليل ست برآنكه هر چه طعم دارد بيعش بانچه طعم دارد بتفاضل رباست باآنكه اول دافع اين استدلال چيزيست كه در عصر نبوي واقع شده و ذهب و فضه اول چيزيست كه در احاديث مصرحه بذكر اجناسي كه دران ربا حرام ست بران تنصيص نموده و از انچه دافع هر دو قول حنفيه و شافعيه جميعا باشد حديث عثمان وغيره ست در ذكر مد نزد مسلم وغيره بلفظ لا تبيعوا الدينار بالدينارين و در روايتي از حديث ابي سعيد ست ولا درهمين بدرهم واحد از اهل اين هر دو قول وغير ايشان اعتبار مد نميكنند و مالكيه در طعم موافق شافعيه اند و ادخار و اقتيات را افزوده توسيع دائره كرده اند بانچه چيزي نيست خاصل آنكه دليلي كه بدان قيام حجت شود بر الحاق ما عداي اجناس منصوص عليها باجناس منصوص عليها نيست ولكن دارقطني و بزار از حسن از عباده و انس بن مالك روايت كرده كه آنحضرت فرموده ما وزن مثل بمثل اذا كان نوعا واحدا وما كيل فمثل ذلك فاذا اختلف النوعان فلا باس به و ابن حجر ذكرش در تلخيص كرده و بران تكلم نموده و در سندش ربيع بن صبيح ست احمد گفته لا باس به و يحيى بن معين در روايتي از وي گفته ضعيف ست و در روايت ديگر گفته ليس به باس و ربما دلس و ابن سعد و نسائي گفته ضعيف ست و در تقريب او را صدوق و سيء الحفظ نوشته و ابو زرعه گفته شيخ صالح و ابو حاتم گفته رجل صالح انتهى و از وصفش بصلاح لازم نمي آيد كه در حديث ثقه باشد چنانكه امام ابو حنيفه رح مثلا صالح ست باتفاق موافق و مخالف ولكن نزد ائمه حديث در حديث

ضعیف ست مثل تلامذهٔ خود و مخفی نیست که حجت مثل این حدیث لاسیما در مثل ہمچو امر عظیم غیر قائم ست
زیراکه دران حکم ست بربا که از اعظم معاصی خداست بر غیر اجناسی که بران رسول خدا صلعم نص فرموده و این مستلزم حکم ست بر همه
فاعلش بآنکه وی مرتکب این معصیت عظمی و کبیرهٔ کبری ست که از قطعیات شریعت مطهره ست و معهذا جمع جم و سواد اعظم
بجانب این الحاق رفته و جز ظاهریه دران کسی مخالفت نکرده و حق آنست که ظاهر ادله با ظاهریه ست اگرچه دلالتش بر دیگران
غیر ظاهر باشد و لایزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم و می توان دانست که اعظم واشد ربا
ربای جاهلیت بود که رسول خدا صلعم آنرا موضوع ساخته و احادیث صحیحه بران دلالت نموده و اجماع جمیع امت بر تحریمش
ثابت گردیده و آن این ست که اجل دین حاضر گردد و قرضدار آنرا ندهد و قرضخواه بران چیزی بیفزاید و تا اجل دیگر مهلتش
بخشد و این ربا ثابت ست و اگرچه در تتابع کائن در این اجناس منصوص علیها نبود و امروز این مودورسود در اکثر بازاری
بسیار ست کمتر مردم ازان در عافیت بوده اند فلیبک علی الاسلام من کان باکیا و انچه در صحیحین وغیرهما از حدیث اسامه
بن زید مرفوعا آمده انما الربا في النسيئة و مسلم از حدیث ابن عباس زیاده کرده لا ربا فيما كان يدا بيد منافی ثبوت ربا
در فضل نیست چه در جمع میان اینحدیث و میان احادیث مصرحه در اجناس منصوص علیها چون مثل بمثل و سواء بسواء نباشد
اختلاف واقع شده و قیل این حدیث اسامه منسوخ ست و لکن ثبوت نسخ بمجرد احتمال نمیتواند شد و شاید که قائل نسخ را چون
رجوع ابن عباس از عمل باینحدیث رسیده گمان کرد که منسوخ ست و قیل معنیش آنست که نیست ربای اغلظ شدید التحریم مگر در
نسیه و این حصر ادعائی ست و آن خلاف ظاهر ست و اولی آنست که چنین گویند حدیث انما الربا في النسيئة بمفهوم خود
دال بر نفی ربای فضل در اجناس منصوص علیها و در غیر آن اجناس ست و احادیث ربای فضل که منصوص علیه در اجناس
منصوص علیها ست مخصص این عموم ست و نیز احادیث داله بر تحریم ربای فضل بمنطوق خود دال ست و دلالت منطوق
ارجح ست از دلالت مفهوم و در روایت مسلم از ابن عباس بلفظ لا ربا فيما كان يدا بيد از قول رسول خدا صلعم ثابت
نشده و اگر ثابت میشد ابن عباس بران باقی میماند و از قول خود رجوع نمیکرد و حازمی رجوع وی رضی الله عنه روایت کرده
و گفته چون شنید که عمر بن خطاب و فرزندش عبدالله بن عمر از آنحضرت صلعم روایت چیزی میکنند که دال بر تحریم ربای
فضل ست استغفار نموده و گفته حفظا من رسول الله صلعم ما لم احفظ و اگر ثبوت این زیادت از رسول خدا صلعم
تسلیم کنیم عموم این حدیث که مدلول علیه نکره واقعه در سیاق نفی ست مخصص باشد باحادیث ربای فضل در این اجناس
منصوص علیها و اگر تسلیم تعارض تنزلا بر دیم احادیث مصرحه بر ربای فضل ارجح باشد بنابر ثبوتش در صحیحین وغیرهما از
طریق جماعه از صحابه ترمذی بعد از ذکر حدیث ابی سعید که مصرح باجناس مثبت ربای فضل ست دران گفته و فی الباب

عن ابي بكر وعمر وعثمان وابي هريرة وهشام بن عامر والبراء وزيد بن ارقم وفضالة بن عبيد وابي بكرة
وابن عمر وابي الدرداء وبلال انتهى وبما ذكرنا يرتفع الاشكال على كل تقدير و دال ست بر جواز تفاضل
در اجناس ربویه مختلفه نه بر جواز نسا حديث عباده بن صامت از آنحضرت صلعم بلفظ قال الذهب بالذهب والفضة
بالفضة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاجناس
فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد واین در مسلم وغیره ست ولفظ ابوداود ونسائی وابن ماجه این ست امرنا
ان نبيع البر بالشعير والشعير بالبر كيف شئنا پس اشارت بلفظ فاذا اختلفت هذه الاجناس دلالت دارد
بر جواز تفاضل درین اجناس نزد اختلاف نه بر جواز نسا پس بیع طعام مثلا بدراهم جائز نباشد مگر آنکه دست بدست
بود و هر که این را جائز داشته استدلال کرده ست بحدیث عایشه در صحیحین وغیرهما بلفظ اشترى رسول الله صلعم
من يهودي طعاما بنسيئة واعطاه درعا له رهنا و نیست معارضه میان اینحدیث و حدیث عباده بنا بر امکان
جمع باین طریق که اینحدیث مخصص اشتراط تقابض ست بمثل این صورت چون مشتری رهنی در ثمن بسپرد و بعض استدلال
کرده اند باجماع بر جواز آن بغیر تقابض در یکه ثمن نقد باشد و این اجماع اگر بصحت رسد حجت باشد نزد کسیکه حجیت اجماع
می بیند و اینقول که عباده باین زیادت متفرد ست از جنس کلام اهل علم نیست چه زیادت خارجه بمخرج صحیح مقبول ست
باجماع و تفرد صحابی بروایت حجت ست نزد جمیع مسلمین و کیف که حدیث ابن عمر نزد احمد و اهل سنن با تصحیح حاکم باین لفظ
ثابت شده که وی با آنحضرت گفت من بدنانیر میفروشم و دراهم میگیرم و بدراهم میفروشم و دنانیر میستانم آنحضرت
فرمود لا باس ان تاخذ بسعر يومهما ما لم تفترقا وبينكما شيء واخرجه ابن حبان والبيهقي و هر که اعلال این بسماک
کرده امام حجت ست کرده حجت مقبوله نیاورده و اما جواز تفاضل در آنچه مقدر بکیل یا وزن نیست پس نزد احمد و مسلم
و اهل سنن از حدیث جابر آمده که آنحضرت یک بنده را بدو بنده خرید کرد و در حدیث انس ست نزد مسلم وغیره که صفیه
را بهفت سر از دحیه کلبی خرید و گمان نبرد که در جواز تفاضل درین معامله چون دست بدست باشد احدی از اهل
علم مخالف باشد و در جواز نسا حدیث ابن عمر آمده بلفظ امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابعث جيشا
على ابل كانت عندي قال فحملت الناس عليها حتى نفدت الابل وبقيت بقية من الناس فقلت يا رسول الله
قد نفدت وقد بقيت بقية من الناس لا ظهر لهم فقال لي ابتع علينا ابلا بقلائص من ابل الصدقة
الى محلها حتى ينفذ هذا البعث فلما جاءت ابل الصدقة اداها رسول الله صلعم اخرجه احمد وابوداود
والدارقطني و در سندش محمد بن اسحق امام ست اگرچه در وی بعض اهل علم تکلم کرده اند ولکن این تکلم مضر او نیست

زیراکه بیهقی روایتش از غیر طریق وی کرده وابن حجر در فتح الباری اسنادش را اقوی گفته ولکن معارض اوست حدیث
حسن از سمره بلفظ نهی النبي صلی الله علیه وسلم عن بیع الحیوان بالحیوان نسیئة واین نزد احمد واهل سنن
وترمذی وابن جارود تصحیحش کرده ورجال اسنادش ثقات اند مگر خلافی که در سماع حسن از سمره معروف ست وعبدالله
بن احمد در زوائد مسند از حدیث جابر بن سمره مثل آن روایت نموده وبزار وبخاری وابن حبان ودارقطنی از حدیث ابن
عباس نحو حدیث سمره آورده در فتح گفته رجاله ثقات الا انه اختلف في وصله وارساله فرجح البخاري وغیره
ارساله ومذهب جمهور جواز بیع حیوان بحیوان ست بطور نسیئه بتفاضل مطلق ومالک اختلاف جنس شرط کرده
وابوحنیفه رح واحمد مطلقاً همراه نسیئه منع کرده وشافعی حمل منع بر نسیه از هر دو سوی نموده بنا بر آنکه آن بیع کالی بکالی ست
وآن نزد همگنان غیر صحیح ست وبر فرض عدم امکان جمع احادیث نهی ارجح واصح ست وهر که نهی را حمل بر مضامین که در
بطون انعام ست کرده غیر مصیبست با آنکه نهی از بیع آن وبیع ملاقیح علی حده آمده وآن اعم ست از آنکه بنقد خریده شود
یا عرض ولکن محبة الاعزاب تاتي بمثل هذا العجب العجاب وضرور ست که در جنسیت اطلاق این اسم بران از اهل لغت
یا اهل شرع ثابت شود وبمجرد اعراف واصطلاحات تعلق کدام فائده نیست ونه بران ترتب کدام ثمره میشود چه هر متکلم
را در ظاهر قصد عرف قوم خود واصطلاح اهل بلد خود باشد ومقام مقام ثبوت ربا یا عدم اوست اینجا الکال بر ما لا یسمن
ولا یغني من جوع نتوان کرد مثلاً اگر عرف جاری شود بآنکه ذهب وفضه مکیل اند کیل مصحح بیع جنس بجنس نباشد تا آنکه
تساوی میان هر دو بوزن واقع شود چه آنحضرت فرموده الذهب بالذهب وزنا بوزن مثلاً بمثل والفضة بالفضة
وزنا بوزن مثلاً بمثل همچنین اگر عرف چنان باشد که گندم وجو موزون اند بیع جنس بجنس جائز نبود تا آنکه تساوی میان
هر دو بکیل معلوم شود وهر که گفته که اتفاق در تقدیر بکیل یا وزن موجب ثبوت ربا ست کما سبق پس مجرد کیل یا وزن
بلد مقتضیش نباشد چه بران ترتیب امر شرعی بوده واگر این چنین معامله جائز ومسوغ اثبات احکام شرعیه شود باید که ربا
در یک چیز در شهری ثابت باشد ودر شهر دیگر ثابت نبود بلکه آنچه ازین عرف ثابت میشود حمل کلام صادر از اهل بلد بر
محاوره ست زیراکه تعلق قصد بهمان صادر بوده ست واعتبار در صاع فطره واوساق زکوة بکیال مدینه ست در مکیل
چنانکه در مثل حدیث في خمس اواق صدقة ودر دیت ودر نصاب سرقه ونحو آن اعتبار بمیزان مکه ست زیراکه در
حدیث ابن عمر آمده ان النبي صلعم قال الکیال مکیال اهل المدینة والوزن وزن اهل مکة اخرجه ابوداود
والنسائي والبزار وابن حبان والدارقطني وصححاه ونیز ابوداود روایتش از حدیث ابن عباس نموده ودارقطنی
از وی بطریق ابی احمد زبیری از سفیان از حنظله از طاوس از ابن عباس آورده ونیز از طریق ابی نعیم از ثوری از

غلط ابو سالم بود طاوس اخراج نموده دارقطنی گویا خطا ابو احمد فیه وچون متقرر شد که اعتبار در اوزان شرعیه بکیل مدینه ووزن مکه ست شناخته باشی که خلاف آن در خور اعتبار نیست اگرچه اکثر یا اغلب بران اطباق کرده باشند بلکه معتبر در امور عرفیه اعراف جاریه در بلد ست ونزد اختلاف اعتبار را اغلب باشد مثلاً اگر کسی حلف کند که موزون نخورد وی حانث نشود مگر بخوردن چیزی که موزون در بلد اوست زیرا که همین وزن مقصود اوست نزد حلف وغیر آن متصور نشود و مسائلی که نامش مسائل اعتبار نهاده اند مردود و مدفوع ست بسنت صحیحه مرفوعه صریحه بدفعی که اوضح تر از مهر نیمروز و اجلی تر از عمود صباح ست اولاً باحادیث متواتره مشتمله بر آنکه بیع این اجناس جز مثل بمثل سواء بسواء نباید پس انضمام چیزی که نه از جنس احد المتساوین ست باحدهما مسوغ آن نیست که جنس مقابلش در قدر از ان بیشتر باشد گو در قیمت رسد بجائیکه رسد و در نفاست و ارتفاع جنس بابلغ غایت پیوند ثانیاً حدیث قلاده ست نزد مسلم وغیره وجماعتی از ائمه تصحیحش از حدیث فضالة بن عبید کرده گفت اشتریت قلادة یوم خیبر باثنی عشر دینارا فیها ذهب وخرز ففصلتها فوجدت فیها اکثر من اثنی عشر دینارا فذکرت ذلک للنبي صلی الله علیه وسلم فقال لا تباع حتی تفصل وفی لفظ ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لا حتی تمیز بینه وبینه فقال انما اردت الحجارة فقال النبي صلی الله علیه وسلم لا حتی تمیز بینهما وقد اخرجه الطبرانی فی الکبیر من طرق کثیرة جداً واین حدیث ابلغ دلالت دارد بر آنکه این مسائل مخالف شریعت مطهره ومضاد اوست و باعلی صوت منادی ست که مثلش مستلزم تحلیل ما حرم الله ست وآن محرم ربای متوعد علیه بحرب از خدا عز وجل ست ومسلمانان بتحریمش وبودنش از کبائر ذنوب اتفاق کرده اند ودرینجا پای بحر علامه مقبلی از جاده صواب لغزیده باآنکه با وی ره گمان آنست که از اهل انصاف ست چنانکه گفته که اذا طابت انفس المتعاملین بذلك ورضیا به کان من البیع المأذون فیه واین غفلت عظیم ست چه معلوم ست که او تعالی درانچه رباست یا وسیله بسوی ربا تراضی را محلل این حرام بحت و کبیره عظیمه نگردانیده واین تاویل حدیث قلاده که دران زر بیشتر از ثمن یافته شده پس زر منفرد غالب نبود تاویل زائف ست چنانکه از جلال هم سر بر زده باآنکه بسیاری از سلف صالح بجانب عمل بحدیث قلاده رفته اند و همین ست مذهب مالک ولیث واحمد واسحق وغیرهم وهو الحق الذی لا شك فیه ولا شبهة

فصل حرام ست بیع رطب بتمر یعنی فروختن تر بخشک بدلیل حدیث سعد بن ابی وقاص که نزد احمد واهل سنن ست وترمذی آنرا صحیح گفته وابن خزیمه وابن حبان وحاکم همگنان وپیش از ایشان ابن المدینی بصحت قائل گشته گفت سمعت النبي صلی الله علیه وسلم یسأل عن اشتراء التمر بالرطب فقال لمن حوله اینقص الرطب اذا یبس قالوا

نعم فنهى عن ذلك وهمچنین فروختن عنب بزبیب حرام ست وتحریم بیع کرم بزبیب در حدیث متفق علیه آمده
ومراد بکرم عنب ست ونیست علت دران مگر تجویز نقص وبودنش بر درخت اثری ندارد چه محرم بنص ست نه بقیاس
بر تمره برطب وهمچنین منع بیع هر جنس ربوی که بعضش اخضر وبعضش یابس باشد یا بعضی مبلول وبعضی غیر مبلول بود بنا بر
عدم علم بتساوی داخل زیر نصوص مصرحه بقوله صلعم ست الا مثلا بمثل وسواء بسواء وحرام ست بیع مزابنه
که فروختن ثمر ست بر نخل بتمر واین تفسیر در صحیحین وغیرهما باین لفظ آمده وهي بيع التمر على رؤس النخل كيلا و
بيع الكرم بالزبيب كيلا ورفع این تفسیر اگر صالح باشد در خور قیام حجت ست در تفسیر مزابنه واگر مدرج باشد چنانکه
گفته اند پس دال ست بر معنی آن حدیث رافع بن خدیج وسهل بن ابی حثمه که در صحیحین وغیرهما ست بلفظ ان النبي صلعم
نهى عن المزابنة بيع الثمر بالتمر الا اصحاب العرايا ثمر بثاء مثلثه ست در اول ومراد بدان میوه ست که بر درخت باشد
وآنرا ثمر نگویند مگر مادام که بر نخل باشد وثانی تمر ست بتاء فوقانیه وهمچنین در صحیحین از غیر حدیث این هر دو آمده ودر
روایتی مسلم بتصریحش پرداخته وگفته ثمر النخلة وهم نزد شیخین ست از حدیث ابن عمر که ان النبي صلی الله علیه وسلم
نهى عن المزابنة ان يبيع الرجل ثمر حائطه بتمر كيلا وان كان كرما ان يبيعه بزبيب كيلا وان كان زرعا
ان يبيعه بكيل طعام نهى عن ذلك كله وازینجا مستقر شد که مزابنه فروختن میوه درخت ست بر درخت بمثل
او ست بیع عنب در اصولش وبیع زرع قبل از بریدنش باجناس این هر سه جنس که خشک ویابس گشته که این همه
مزابنه ست ووجه منع عدم علم بتساوی در جنس ربوی ست واما عرایا پس اصلش آنست که عرب تطوع میکردند بر کسیکه
او را ثمر نمی بود چنانکه صاحب شاة وابل تطوع بمنیحه مینمود واین عطیه لبن ست واین عطیه رقبه جوهری در صحاح گفته العرية
هي النخلة التي يعريها صاحبها رجلا محتاجا بان يجعل له ثمرها عاما من عراه اذا قصده انتهى پس آنحضرت
صلعم رخصتش از برای کسی که نخل نداشت باین طریق فرمود که رطب را بر نخل بخرص آن از تمر بخرد یعنی چندانکه میوه
بر درخت بگیرد همانقدر میوه خشک بمالک درخت بدهد چنانکه در صحیحین وغیرهما از حدیث سهل آمده وگذشت وچنانکه
در بخاری وغیره از حدیث زید بن ثابت ست ودر لفظی از صحیحین از حدیث زید چنین آمده رخص في العرية يأخذها
اهل البيت بخرصها تمرا يأكلونها رطبا ودر لفظی نزد شیخین از حدیثش باین لفظ وارد شده ولم يرخص في غير
ذلك پس این عریه جائز ست وهر که نزاع بتحریم ربا داد واز مزابنه نهی کرد همان مارا درین عرایا رخصت بخشید
واین همه حق وشریعت واضحه وسنت قائمه ست ومانع از جوازش متعرض برد خاص بعام ورد رخصت بعزیمت
ورد سنت بمجرد رای زائف ست وهمچنین حال کسی ست که هبه عریه را جائز وبیع آنرا ممنوع میگوید کما روی عن ابی حنیفة

بیع ولکن این رخصت مقید ست بآنکه خریدارش بیک وسق یا دو یا سه یا چهار باشد چنانکه در حدیث جابر نزد
شافعی واحمد واقع شده وابن خزیمه وابن حبان وحاکم تصحیحش کرده اند پس شرا آن زیاده برین مقدار جائز نباشد
واز تلقی جلوبت نهی آمده ابن مسعود گفته نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن تلقی البیوع واین در صحیحین وغیرهما ست ودر لفظی
از ابی هریره نزد مسلم وغیره آمده نهی ان یتلقی الجلب فان تلقاه انسان فابتاعه فصاحب السلعة بالخیار اذا
ورد السوق وهم این نهی در صحیحین از حدیث ابن عمر وابن عباس ثابت گشته واهل علم مختلف اند در آنکه این بیع صحیح
یا باطل هر که صحیح دارد استدلال میکند بخیاری که در حدیث مذکور ست چه دال ست بر انعقاد بیع ونیز گفته که این نهی از
امر خارج ست نه از عین بیع و وصف آن که هر که باطل میگوید میفرماید این تلقی را شارع بر فاعلش بنهی ثابت بلا خلاف
حرام ساخته وهر که زعم کند که مرتب برین حرام صحیح ست وی مخالفت مقاصد شرع بمجرد رای کرده که مستند بحجتی در خور
قیام نیست واثبات خیار دلیل بران ست که این بیع موکول ست بسوی اختیار صاحبش اگر خواهد امضایش نماید واگر
امضا نکند وجودش همچو عدم باشد پس این خیار حجت ست برایشان نه حجت از برای ایشان چه تجارت از تراضی
در همین امضاء واقع شده ورضاء متقدم را انکشاف امر بر غیر ما وقع که تغریر متلقی بود باطل ساخته ومراد بکریمه
تجارة عن تراض نه مثل این رضای ناشی از تغریر وتلبیس ست بلکه رضای محقق بلا تغریر وطیبت صحیحه نفس واما
احتکار قوت آدمی وبهیمه پس در صحیح مسلم وغیره از حدیث معمر بن عبدالله عدوی آمده که ان النبی صلی الله علیه وسلم قال
لا یحتکر الا خاطئ ودر حدیث معقل بن یسار ست نزد احمد وترمذی قال قال رسول الله صلعم من دخل فی شیء
من اسعار المسلمین لیغلی علیهم کان حقا علی الله ان یقعده بعظم من النار یوم القیامة ورجالش رجال
صحیح اند کما قال فی مجمع الزوائد مگر زید بن مره ابو معلی وگفته ولم اجد من ترجمه دیگر حدیث ابن عمر ست
نزد ابن ماجة واسحق بن راهویه ودارمی وابو یعلی وعقیلی وحاکم بلفظ الجالب مرزوق والمحتکر ملعون ودر
سندش ضعف ست ودر حدیث دیگر از وی نزد احمد وابن ابی شیبه وبزار وابو یعلی وحاکم باین لفظ آمده من احتکر
الطعام اربعین یوما فقد بری من الله وبری الله تعالی منه ودر سندش اصبغ بن زید وکثیر بن مره اند اول
مختلف فیه ست وثانی کذلک واول را نسائی توثیق کرده وثانی را ابن سعد ثقه گفت ودرین باب حدیثها ست واحتکار
وحکر را تفسیر کرده اند بحبس سلع از بیع واین دلالت دارد بر آنکه حرام ست احتکار هر آنچیز که حاجت مردم بسوی
آن داعی باشد ومؤید اوست حدیث من دخل فی شیء من اسعار المسلمین واین عام ست هر چیز را که سعر
دارد پس تقیید بر طعام در بعض احادیث مقتضی تخصیص تحریم احتکار بطعام نباشد زیرا که از باب تنصیص ببعض

افزا وعام ست ونیز چون علت حکم اضرار بمسلمین ست پس شامل هر آنچیز باشد که از احتکارش متضرر گردند وحاجت مسلمانان بسوی آن داعی باشد اگرچه تضرر باحتکار طعام بنا بر مزید حاجت بسوی آن بیشتر ست و داخل میشود دران قوت دواب و اما حکم ادخار کفایت خود وعیال خویش پس ابن رسلان در شرح سنن حکایت اجماع بر جوازش کرده و گفته لا خلاف في ان ما يدخره الانسان من قوت وما يحتاجون اليه من سمن وعسل وغير ذلك جائز لا باس به انتهى و دال ست برین آنکه رسول خدا صلعم هر یکی را از ازواج خود صد وسق از خیبر میداد ابن رسلان گوید وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخر لاهله قوت سنتهم من تمر وغيره و قید حاجت در حکم معتبرست زیراکه ادخار غیر محتاج الیه مضر مردم نباشد مگر آنکه این کار بنا بر افضا بغلا کند که در ینحال حدیث لیغلی علیهم متناولش خواهد بود و بالجملہ محتکر را تکلیف بیع دهند زیراکه وی فاعل محرم شرعی ست با زیادت اضرار بمسلمین پس تقریرش برحرام و ترک اهل اسلام در تلهف انجوع بنا بر صیانت این محتکر خاطی ضار مسلمین جائز نیست ولهذا امیر المومنین علی رضی الله عنه طعام محتکر را بسوخت آری تسعیر ناجائزست و قرآن کریم دال ست بر عدم جواز تسعیر کما قال سبحانه تجارة عن تراض واین مفید دفع اجبار تاجرست از انکه بیع بسعر غیر مرضی در تجارت خود کند پس اجبارش خلاف ما فی الکتاب باشد وهمچنین دال ست بران کریمهٔ ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وهر که را به بیع مال او بدون رضایش اکراه کنند اکل مال او بباطل باشد وهمچنین دلالت دارد بران حدیث لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة من نفسه و دال ست بران علی الخصوص حدیث انس ان السعر غلا فقالوا يا رسول الله سعر لنا فقال ان الله هو المسعر القابض الباسط الرازق واني ارجو ان القى الله عز وجل وليس احد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال واین نزد احمد واهل سنن و دارمی و بزار وابو یعلی ست وابن حبان و ترمذی تصحیحش کرده اند ابن حجر گفته اسنادش بر شرط مسلم ست ونیز دلالت دارد بر عدم جوازش علی الخصوص حدیث ابی هریره قال جاء رجل فقال یا رسول الله سعر قال بل ادعوا الله ثم جاء اخر فقال سعر قال بل الله يخفض ويرفع واین را ابو داود واحمد روایت کرده اند ابن حجر گفته اسنادش حسن ست و دال ست بران حدیث ابی سعید که نحو حدیث انس ست نزد ابن ماجه و بزار و طبرانی در اوسط ابن حجر گفته اسنادش حسن ست و گفته و للبزار نحوه من حديث علي وعن ابن عباس عند الطبراني في الصغير وعن ابي جحيفة في الكبير واغرب ابن الجوزي فاخرجه في الموضوعات من حديث علي و قال انه حديث لا يصح انتهى وظاهر این ادله عدم فرق ست میان هر دو قوت وغیر هما چه از همه تا ثر عدم طیبت نفس و وقوع بر عدم تراضی معتبرست ونیست فرق درانکه ورود تسعیر مذکور بسوی تعامل مردم باشد یا بجانب غیر آن

چه هیچو فرق مجرد دعاوی و ملاحظه مصلحت ست و نیست مصلحت در آنچه مخالف شرع ست و در حدیث سابق انس
اشارت ست بآنکه در تسعیر مظلمه ست فلا خیر و لا مصلحة فی مظلمة بل الخیر کل الخیر و المصلحة کل المصلحة فی العمل
بما اوجبه الشرع **فصل** حرام ست تفریق میان ذوی الارحام در بیع بحدیث ابی ایوب نزد احمد و ترمذی گفته
حسن ست و نزد دارقطنی و حاکم گفته صحیح ست بلفظ سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یقول من فرق بین والدة و ولدها
فرق الله تعالی بینه و بین احبته یوم القیامة و بحدیث ابی موسی نزد ابن ماجه و دارقطنی باسناد لا باس به
قال لعن رسول الله صلی الله علیه وسلم من فرق بین الوالدة و ولدها و بین الاخ و اخیه و بحدیث علی کرم الله وجهه
نزد ابو داؤد و دارقطنی انه فرق بین جاریة و ولدها فنهاه النبی صلی الله علیه وسلم عن ذلک و رد البیع و ابو داؤد
اعلالش بانقطاع کرده و لکن حاکم بتصحیح اسنادش پرداخته و بیهقی بترجیح آن بنا بر شواهد رفته و نیز بحدیث علی نزد
ابن ماجه و دارقطنی قال امرنی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان ابیع غلامین اخوین فبعتهما و فرقت بینهما فذکرت
ذلک للنبی صلی الله علیه وسلم فقال ادرکهما فارتجعهما و لا تبعهما الا جمیعا این را ابن خزیمه و ابن الجارود و ابن حبان
و حاکم و طبرانی و ابن القطان تصحیح کرده اند و بحدیث انس نزد ابن عدی بلفظ لا یولهن والدعن ولدها و در سندش مسیب
بن عبید ست و وی ضعیف ست و بطریق دیگر هم روایتش کرده و در آن اسمعیل بن عیاش ست از حجاج بن ارطاة و تفرد
اسمعیل در غیر شامیین ضعیف ست و بحدیث ابی سعید نزد طبرانی بلفظ لا تولّه والدة بولدها و اخرجه البیهقی ایضا
و اینهمه احادیث دال اند بر تحریم تفریق میان والده و ولدش و میان والد و ولدش و میان دو برادر و گفته اند که
تحریم تفریق مادر از فرزندان مجمع علیه ست و ما عدای آنچه درین احادیث ذکر یافته تحریمش بقیاس باشد و ظاهر احادیث
تحریم تفریق ست ببیع و غیره و اما جواز تفریق بعد از بلوغ صغیر و رضای کبیر پس استدلال کرده اند بران بحدیث عبادة
بن صامت که نزد دارقطنی و حاکم ست بلفظ لا یفرق بین الام و ولدها قیل الی متی قال حتی یبلغ الغلام
و تحیض الجاریة و لکن در سندش عبد الله بن عمرو واقفی ضعیف ست و علی بن المدینی او را [illegible] کرده و لکن
بعد از بلوغ آنچه محصل تضرر تام بود باقی نمی ماند چنانکه در صغیر باشد و لهذا [illegible] تفریق بعد
بلوغ کرده و نجش در لغت بمعنی تنفیر صید و اثارتش از جای اوست تا شکار گردد و در شرع [illegible] ست [illegible]
سلعه تا بدان چیزی داده شود با آنکه اراده خریدارش ندارد بلکه طلب آن ست که [illegible] اقتدا کنند و از آنچه
دیگری میدهد زیاده تر بدهند و در صحیحین و غیرهما از حدیث ابی هریره و حدیث ابن عمر و [illegible] مسلم از حدیث عقبه
بن عامر از نجش نهی آمده و درین باب غیر این احادیث ست و ابن بطال نقل اجماع کرده بر آنکه ناجش [illegible]

بفعل خود ودر بیع اختلاف کرده اند چون بر طریق تخیش افتد ابن منذر از طائفه از اہل حدیث فساد این بیع نزد وقوعش
نقل کرده وهو قول اهل الظاهر ورواية عن مالك وهو المشهور عند الحنابلة وهو وجه للشافعية شوکانی
فرماید قلت وهو الحق لاقتضاء النهي الفساد انتهى واما سوم بر سوم پس از حدیث ابی ہریره در صحیحین وغیرہما از ان
نہی ثابت شده وہمچنان از بیع بر بیع نہی آمده واین نیز از حدیث اوست نزد شیخین ودر غیر صحیحین از غیر حدیث او نیز وارد
شده وصورت سوم بر سوم آنست که مردی یکی سلعه بخرد قائلی او را بگوید که این را واپس کن من بہتر ازین بدست تو بفروشم
یا مثل آن بقیمت کمتر بدہم یا بائع را گوید باز گردان تا بقیمت بیشتر از تو بستانم وصورت بیع بر بیع وشراء بر شراء آنست
که خریدار سلعه را در زمن خیار بگوید که فسخ کن تا بانقص ترا بدہم یا بائع را گوید فسخ کن تا بازید از تو بخرم ابن حجر در فتح الباری
گفته هذا مجمع عليه واز ینجا شناخته باشی که سوم بر سوم دیگرست وبیع بر بیع دیگر وتقیید منع بآنکه بعد از تراضی
باشد صواب ست واما بیع مزایده که آنرا حراج ونیلام خوانند وبیع من یزید نامند پس جائز ست بدلیل حدیث انس
ان النبي صلى الله عليه وسلم باع قدحا وحلسا في من يزيد واین نزد احمد وابو داود ونسائی ست وترمذی تحسینش کرده ودر
لفظ لابی داود ان النبي صلى الله عليه وسلم نادى على قدح وحلس لبعض اصحابه فقال رجل هما علي بدرهم ثم قال آخر هما
علي بدرهمين وبخاری از عطا حکایت کرده که وی گفت ادركت الناس لا يرون باسا ببيع المغانم فيمن يزيد وترمذی
بعد از اخراج حدیث انس گفته والعمل على هذا عند بعض اهل العلم لا يرون باسا ببيع من يزيد في المغانم
والمواريث ابن العربي گوید لا معنى لاختصاص الجواز بالغنيمة والميراث فان الباب واحد والمعنى مشترك
واما سلم یا سلف وبیع پس در حدیث ابن عمرو آمده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحل سلف وبيع الحديث واین نزد
احمد وابو داود ونسائی ست وترمذی گفته حسن صحیح ست وہم ابن خزیمه وحاکم تصحیحش کرده احمد گفته صورتش این ست که اول
قرض دہد باز آنرا بدستش بقیمت زائد بفروشد واین فاسد ست زیرا که اقراضش بغرض زیادت در ثمن کرده وگاه سلف
بمعنی سلم آید چنانکه در چیزی سلم کند وگوید که اگر مسلم فیه مہیا نگردد پس آن بیع ست از تو واین صورت داخل ست زیر
احادیث مشتمله بر نہی از بیع شئ قبل از قبض آن واز ہر چه شارع منع کرده آن باطل ست بلا فرق در منع ومنع ونہی ونہی
مگر آنکه کدام قرینه دال شود بر آنکه مراد مجرد کراہت قاصر از رتبهٔ تحریم ست فقط وانچه جامدین بر رای بدان اعتلال کرده اند
که این نہی لذاته ست واین لوصفه واین لامر خارج عنه چنانکه در کتب اصول واقع شده پس بارہا گذشت که این تفرقه مبنی
بر رای بحت ست مرتبط بدلیلی از عقل ونقل نیست وچنانکه سلف وبیع وغیره حرام ست ہمچنان از بیع ما لم یضمن وبیع
ما لیس عندک ہم نہی آمده واین در حدیث ابن عمر ست نزد احمد وابو داود ونسائی وترمذی وابن خزیمه وحاکم بلفظ لا يحل

لمسلم سلف و بیع ولا شرطان فی بیع ولا ربح مالم یضمن ولا بیع مالیس عندك و حرام ست بیع شئ باکثر از سعر
یوم حاضر بنا بر نسأ و بر منع ازین بیع بحدیث ابی هریره استدلال میتوان کرد قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
من باع بیعتین فی بیعة فله اوکسهما او الربا و این را احمد و نسائی روایت کرده و ترمذی صحیح گفته و مؤید اوست
حدیث عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن ابیه قال نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن صفقتین فی صفقة
و این نزد احمد و بزار و طبرانی در کبیر و اوسط ست در مجمع الزوائد گفته رجال احمد ثقات اند سماک گفته صورت این بیع آنست
که مرد چیزی بفروشد و بگوید که این چیز بوام بانقد بست و بنقد بانقد ده و بالجمله این هر دو حدیث دال اند بر آنکه زیادت
بنا بر نسا ممنوع ست و لهذا فرمود اوکسهما او الربا و اعیان ربویه داخل اند زیر عموم این هر دو حدیث و شوکانی
درین باب رساله مستقله نوشته و نامش شفاء العلل فی حکم زیادة الثمن لاجل الاجل نهاده و کلام درینمقام درازی خواهد
و مذهب جمهور جواز بیع شئ ست باکثر از نرخ روز بنا بر نساء و در دلالت این هر دو حدیث نزاع کرده اند و هر که یکی را
قرض داد و خواست که مستقرض زیاده بر مقدار قرض بوی باز دهد و توصل نماید بسوی تحلیل زیادت باین حیلهٔ باطله
که عینی را بدستش باکثر از قیمت آن بفروشد و باز از وی باقل از آن بخرد و این زیادت در ذمه مشتری باقی ماند و این
درحقیقت زیادت در قدر قرض ست پس درین حیله توصل بر باست و این بیع از جنس بیع عینه ست که بران وعید
آمده چنانکه ابن عمر گفته ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا ضن الناس بالدینار والدرهم وتبایعوا بالعینة و
اتبعوا اذناب البقر وترکوا الجهاد فی سبیل الله انزل الله عز وجل لهم بلاء فلا یرفعه حتی یراجعوا دینهم اخرجه
احمد و ابو داود و لفظ ابو داود این ست اذا تبایعتم بالعینة واخذتم اذناب البقر ورضیتم بالزرع وترکتم
الجهاد سلط الله علیکم ذلا لا ینزعه حتی ترجعوا الی دینکم و اخرجه ایضا الطبرانی و ابن القطان صححه
ابن حجر در بلوغ المرام گفته رجاله ثقات و در تلخیص نوشته انه لا یلزم من کون رجاله ثقات ان یکون صحیحا لان
الاعمش مدلس ولم یذکر سماعه من عطاء وعطاء یحتمل ان یکون هو عطاء الخراسانی فیکون فیه تدلیس
التسویة باسقاط نافع بین عطاء وابن عمر انتهی و مخفی نیست که بعد تصحیح حدیث این امام و حکم ببودن رجالش ثقات
حجت قائم میشود و اصل عدم احتمال مذکور ست و اگر مجرد همچو احتمال مبطل استدلال باشد شطری از سنت باین دعاوی
از عمل بیکار رود و دفع من شاء بما شاء و رد من شاء ما شاء و اعمش امام حافظ ثقه حجه ست اقل احوالش آنست
که روایتش محمول بر صحت شود تا آنکه خلافش متبین گردد لکن منذری در مختصر سنن گفته ان فی اسناده اسحق بن
اسید ابو عبد الرحمن الخراسانی نزیل مصر لا یحتج بحدیثه وفیه ایضا العطاء الخراسانی وفیه مقال انتهی

وذهبی در میزان گفته ان هذا من مناکیره انتهی ابو حاتم درباره اسحق مذکور گفته لا یشتغل به شیخ لیس بالمشهور وابن عدی گفته مجهول ودر تقریب نوشته فیه ضعف وعطاء خراسانی را بعض اهل حدیث تضعیف کرده اند وابن معین وابوحاتم توثیقش نموده وابن حجر در تقریب گفته صدوق یهم کثیرا ویدلس انتهی گویم چون کلام ابن حجر درباره این هر دو رجل اینچنین ست وحدیث از طریق غیر این هر دو نیامده پس چه قسم حکم بر رجالش بثقات بودن میتوان کرد ولکن مخفی نیست که عطاء خراسانی از رجال مسلم ست ودر صحیح از وی اخراج کرده وقنطره را مجاوزت نموده وبیهقی از برای طرقی ازین حدیث انعقاد باب نموده وابن کثیر گفته روی من وجه ضعیف عن ابن عمرو بن العاص مرفوعا وشاهد اوست حدیث ابواسحق سبیعی از زن خود که وی بر عایشه در آمد وهمراه او ام ولد زید بن ارقم بود گفت ای ام المومنین انی بعت غلاما من زید بن ارقم بثمان مائة درهم نسیة وانی ابتعت منه بستمائة نقدا عایشه گفت بئسما اشتریت وبئسما شریت ان جهاده مع رسول الله صلعم قد بطل الا ان یتوب اخرجه الدارقطنی حاصل آنکه حجت بمجموع ما فی الباب قائم ست ولاسیما این حیله منجمله حیل باطله ست که شریعت حقه بابطالش آمده ومستلزم آنست که مستقرض بیشتر از قدر استقراض باز گرداند واین ربای مجمع علی التحریم ست ودرین باب اگر هیچ نمی آمد همین ادله وارده در تحریم ربا کافی ومغنی میشد از غیر آن جوهری در صحاح گفته العینة بالکسر السلف ودر قاموس گفته وعین اخذ بالعینة بالکسر ای السلف او اعطی بها والتاجر باع سلعته بثمن الی اجل ثم اشتراها منه باقل من ذلک الثمن انتهی رافعی گوید بیع عینه آنست که چیزی را بدست کسی بثمن موجل بفروشد ومشتری بسپرد باز آن چیز را از مشتری قبل از قبض ثمن بثمن نقد باقل از آن مقدار بخرد ومذهب مالک وابوحنیفه واحمد ونیز هم عدم جواز بیع عینه ست وهو الحق وشافعی واصحابش آن را جائز داشته اند واستدلال کرده اند بانچه دران دلالت بر مطلوب نیست

باب الخیارات

وآن بر انواع بسیار ست چنانکه از مضمون کلام درینمقام برین مرام ظاهر گردد ودر بیع وشرا چون خداع یکی بدیگری منکشف شود بنوعی از انواع خدیعت که منجمله آنها یکی خیانت ست خیار ثابت شود چنانکه در قصه مردی که در بیوع مخدوع میشد در صحیحین وغیرهما ثابت شده که آنحضرت او را ارشاد کرد من بایعت فقل لا خلابة وخلابت بمعنی خدیعت ست واگر یکی از دو متبایع این را شرط کرده ست پس حکمش ظاهر ست واگر اشتراط نکرده پس بیع مشتمل بر غرر ست

که مناط اعظم ست در خیارات و در حدیثی نزد بخاری در تاریخ و ابن ماجه و دارقطنی آمده که آنحضرت ص مذکور را
گفت ثم انت بالخیار فی کل سلعة ابتعتها ثلاث لیال ان رضیت فامسك وان سخطت فارددها
علی صاحبها و این منجمله مخصصات بیع غرر از احادیث نهی ست با ثبوت خیار و چون بائع خیار باختیار مشتری داد و بیع
صحیح شد چنانکه سنت بران دال ست او یقول لصاحبه اختر و در صحیحین از حدیث ابن عمر آمده ان النبی صلی الله علیه وسلم
قال المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا او یقول احدهما لصاحبه اختر و ربما قال او یکون بیع الخیار و اگر خیار
واقع نشده بیع صحیح نباشد بنا بر آنکه از باب بیع غرر منهی عنه ست و تراضی که مناط بیع و شرا ست متحقق نگشته و دلیل دال ست
بر آنکه خیار در مصراة و در خدیعت تا سه روز ست و خیار تعیین مطلق ست تا آنکه اختیارش کند و در باقی خیارات معتبر
زمان اطلاع صاحب خیار ست چون مطلع شد و فسخ نکرد واقع شد و خیار نماند و بعد از آنکه بائع و مشتری را [illegible]
گشت اگر مشتری پیش از وقوع خیار بمرد و مدت خیار موقت هنوز منقضی نگشته پس شک نیست که این حق ثابت از برای
او حق ثابت ست از برای ورثه او همچو ثبوت سائر حقوق و آنکه گفته اند که وارث را حق خیار نباشد رامی بحجت لیس
امر ثابت از کتاب و سنت ست که در بارهٔ میراث املاک و حقوق آمده و لم یاتوا فی الفرق بشیء الا بما هو هباء او
سراب بقیعة و چون بائع مشتری را اختر یا اترک گفت و وی سکوت کرد و مدت بگذشت بیع نماند چه وی ترک اختیار
کرده و در حدیث من بایعت فقل لا خلابة که در صحیحین از حدیث ابن عمر آمده ست اشارت ست بسوی خیار غبن
و احمد و اهل سنن از حدیث انس روایت کرده اند که ان رجلا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یبتاع
وکان فی عقدته ضعف فدعاه ونهاه فقال یا نبی الله انی لا اصبر عن البیع فقال ان کنت غیر تارك البیع فقل
ها وها ولا خلابة ترمذی گفته این حدیث صحیح ست واخرجه البخاری فی تاریخه وابن ماجة والدارقطنی
عن محمد بن یحیی بن حبان قال هو جدی یعنی الرجل الذی کان یخدع فی البیوع وکان رجلا قد اصابته
آمة فی راسه فکسرته وکان لا یدع علی ذلك التجارة وکان لا یزال یغبن فاتی النبی صلعم فذکر ذلك له
فقال له اذا انت بایعت فقل لا خلابة ثم انت فی کل سلعة ابتعتها بالخیار ثلاث لیال ان رضیت فامسك
وان سخطت فارددها علی صاحبها و ازینجا ظاهر شد که هر که عارف بحقائق امور نباشد و از معرفت مقادیر اثمان
مبیعات و صالح و غیر صالح آن قاصر الفکره بود او را خیار حاصل ست تا آنکه با اهل خبرت استشاره کند و این ثابت ست
و ملحق ست بدان هر بائع و مشتری غیر عارف بدان و بمقدار قیمت آن و اگرچه مکلف باشد و اکثر الوقوع در همچو بیع زنان اند
بنا بر نقصان عقول و عدم کمال تمییز و چون این اشتراط از مردی یا زنی واقع شود که متهم بجهت مذکور ست چنانکه

از حباب بن منقذ واقع شده پس این خیار را رسول خدا صلعم ثابت کرده و مدتش مقدر فرموده وهو من بیع المغابنة
واگر اشتراط غیر واقع ست پس معلوم ست که بیعی که مناطش تراضی ست جز برضا محقق تمام نمیشود واگر بائع راضی ست
بثمن ومیداند که کمتر از ثمن مثل اوست پس او را بعد ازین خیار نباشد واگر نمیداند واعتقاد میکند که این عین بهمین
ثمن فروخته میشود وظاهر شد که این عین فوق آن ثمن ست یا این ثمن فوق آن عین ست با آنکه از هر دو یا از احدهما
رضای محقق وطیبت نفس حاصل نشده پس این موجب عدم حصول مناط شرعی ست و تبایع میان هر دو ناتمام و نزد
اختلاف هر دو مثلا بائع گوید ما را ظاهر شد که قیمت مبیع بیشتر ست یا مشتری گوید که ما را ظاهر شد که ثمن من فوق مبیع ست
واجب بر قاضی آنست که خصومت را سپرد بعدول اهل خبرت بحال مبیع فرماید و بر قول آنها عمل کند واگر بائع وکیل
مالک یا ولی صبی و مجنون ست پس ثبوت خیار بطریق اولی ست لکن نه مطلقا بلکه نزد اخبار عدول بغبن بر بائع یا مشتری
و وجهش واضح ست زیرا که مالک راضی نیست مگر بمعتاد در اعیان واثمان و چون صبی بعد از تکلیف یا مجنون بعد از صحت
بگوید که وی مغبون شده بر قاضی امر بعدول بتقویم عین مبیعه وقت بیعش واجب ست اگر غبن متقرر گردد خیار ثابت
شود چه با این غبن عدم تصرف ولی بعدل منکشف شده کما قال تعالی پس تصرف و رضا را که از وی واقع شده حکم نباشد
ولابد ست از حصول رضاء هر دو نزد زوال مانع از صغر و جنون ولابد ست که این غبن از ان جنس باشد که عادت مردم باعتبار
مثل آن و بتساهل در معاملات بدان جاری نیست واین غبن فاحش ست و مختلف میشود باختلاف ازمنه و امکنه و اشخاص
و از برای تقدیرش بتقدیر معین و تحدیدش بحد معلوم وجهی نیست وعقد فضولی خارج از باب خیار ست و بیع حکم و اعتبار
از برای آن نیست بلکه اگر مالک اجازتش داد بیع شرعی ست چه تراضی معتبر نزد این اجازت حاصل شده ورنه وجودش
همچو عدم اوست **فصل** از بیع چیزی که نزد بائع موجود نیست نهی بصحت رسیده کما تقدم و بیع بائع شئ غائب را از باب
بیع ما لیس عنده ست ونهی از بیع غرر صحیح شده و آن همان ست که مشتری بر حقیقتش آگاه نیست و مشتری شئ غائب که آنرا
ندیده غیر واقف بر حقیقت اوست و دلیل مخصص این بیع ازین هر دو نهی که بدان قیام حجت بتواند شد ثابت نگشته و در سند
حدیث من اشترى ما لم يره فله الخيار متهم بوضع ست چنانکه ابن حجر در تلخیص گفته و دارقطنی و بیهقی متفرد اند بروایتش
مرفوعا و گفته معروف آنست که از قول ابن سیرین ست و نیز بطریق ارسال مروی شده و در وی نیز کسی هست که
حجت بوی قائم نمیشود پس درین باب انچه صالح تعویل باشد موجود نیست و بارها شناسا کرده ایم که بیع شرعی همان
تراضی ست و بر تقدیریکه هر دو راضی اند بر بیع غائب هر که نزد رویت شئ مبیع را بر غیر آن صفت یابد که بدان رضا
داده بود او را میرسد که بنا بر انکشاف عدم رضا محقق ترک دهد و این ست معنی خیار رویت نزد مثبتین آن ولکن

ایشان میگویند که بیع بفسخ عقد منعقد گشته و ما میگوئیم که انکشافش برخلاف صفتی که بران تراضی واقع شده عائد بر
تراضی سابق ست بنقض پس گویا که نبود و چون نزد رویت رضا حاصل شود این رضا بیع و شرا باشد لا ما تقدم
و بطلان خیار بموت غیر مستقیم ست بر قواعد ایشان که بدان کار بندند چه خیار حق ثابت ست از برای صاحب خیار
و بمجرد موتش سبب صالح بطلان بمعارضه ثالث نیست و حق همچو ملک ست در انتقال از میت بسوی وارثش پس لابد ست که
مخصص این کلیه ثابته بعموم کتاب و سنت و باجماع علی الجمله یافته شود آری ابطالش بابطال صاحب خیار صحیح ست
چه مفوض باوست و بطلانش بتصرف و استعمال از انجهت باشد که مشعر برضاء وست و همچنین بطلانش بعیب و نقص
که عقد شامل اوست وقتی جائز باشد که بفعل صاحب خیار بود چه عیب و نقص مشعر برضا به بیع ست بدلیل حدیث عبدالله
بن عمر نزد شیخین بلفظ المتبایعان کل واحد منهما بالخیار علی صاحبه ما لم یتفرقا الا بیع الخیار چه درین حدیث
خیار را قسیم تفرق قرار داده اند پس چون هر دو متفرق شدند بیع یافته شد مگر آنکه میان هر دو خیار باشد که درینحال
وجوب بیع جز باختیار نخواهد بود گو هر دو جدا شوند و میان اهل علم درین استثنا خلاف ست بر سه قول احسن اقوال
قول ثالث ست که مراد باین استثنا آنست که هر دو را خیار ست مادام که جدا نشده اند مگر آنکه مخایرت کنند
و اگرچه پیش از تفرق باشد یا بیع بشرط خیار باشد اگرچه بعد از تفرق بود حافظ در فتح الباری گفته هو قول یجمع
التاویلین الاولین انتهی و درین باب حدیثها ست که دال ست بر ثبوت خیار شرط و منجمله اش قصه حبان بن منقذ ست
که مصرح ست باثبات خیار شرط بعد از تفرق و ظاهر آنست که خیار با جهالت مدت صحیح ست و چون صاحب خیار باختیار
تراخی کند دیگر را مطالبه اش میرسد و نزد این مطالبه بیع مستقر شود یا باطل گردد و داخل نمیشود مبیع در ملک مشتری
بخیار شرط مگر باختیار او و قبل از اختیار باقی در ملک بائع ست بنا بر استصحاب حال و عمل بید اصلیه پس عتق و شفعه و
تعیب و تلف نباشد مگر از مال بائع اگرچه در ید مشتری باشد زیرا که این ید غیر مستقر ست بلکه مشروط ست باختیار امضا و
همچنین موت آن بر بائع باشد نه بر مشتری تا آنکه ملک مشتری مستقر گردد و همچنین فوائدش هم از برای بائع ست تا آنکه ملک
مشتری مستقر گردد و چون مستقر گردد مشتری را باشد از وقت استقرار و انتقالش بسوی وارث او و ولی مجنون
یا صبی بالغ صحیح ست اما اول پس بنا بر آنکه خیار بجمیع اقسام خود موروث ست و اما ثانی پس بکریمه فان کان الذی
علیه الحق سفیها او ضعیفا او لا یستطیع ان یمل هو فلیملل ولیه و اما ثالث پس بنا بر آنکه صاحب حق در حقیقت اوست
و اکنون صحیح التصرف گردیده و صحیح ست خیار در نکاح زیرا که آنحضرت فرموده ان احق ما وفیتم به من الشروط
ما استحللتم به الفروج مگر آنکه اشتراط چیزی کند که رافع موجب نکاح و مخالف مقتضایش باشد و وجه عدم صحت خیا

در طلاق وعتاق ووقف باین تعلیل که این تقیید ست از برای انشاء فاعل وانشاء متقید نشود نزد ما صحیح نیست چرا که
قول که طلقت فلانة ان اجازت ذلك یا اعتقت العبد ان اختار ذلك یا وقفت هذا علی فلان ان قبل
مقید بشروطی مذکوره از برای انشاء مذکور صحیح ست پس چه قسم تقیید فاعلش از برای آن باختیار نفس خود تا هنگام
تردد فکر اندران وتصحیح رای دران صحیح نباشد وقیاس این ماجرا بر نفوذ هزل هازل چنانکه سنت بدان وارد گشته
صحیح نیست زیرا که هزل بابی دیگرست وشرط وخیار شرط بابی دیگر وگفته اند که خیار شرط را شارع جز در
بیع ثابت [illegible] بیع تنها از معاملات وانشاآت ولکن نتوان گفت که اگر علت [illegible] ست پس [illegible]
باشد [illegible] بیع واگر [illegible] بیع [illegible] ست [illegible] وجه باشد [illegible] چنین باشد ومن
اثبت هذا القیاس فی غیر هذا الموضع فلا حد له من القول بهذا واصل در ثبوت خیار عیب وردیت حدیث
عایشه ست نزد احمد وابوداود وابن ماجه ان رجلا ابتاع غلاما فاستغله ثم وجد به عیبا فرده بالعیب فقال
البائع غلة عبدی فقال النبی صلی الله علیه وسلم الغلة بالضمان ودر لفظی از حدیث وی چنین آمده که ان النبی صلعم
قضی ان الخراج بالضمان وروایتش باین لفظ احمد واهل سنن نیز کرده اند وترمذی وابن حبان وابن جارود وحاکم
وابن القطان تصحیحش نموده ومنجمله مصححینش ابن خزیمه ست چنانکه ابن حجر در بلوغ المرام ذکر کرده ودر تلخیص از وی حکایت تصحیح
نموده وبخاری تضعیفش فرموده ولکن حدیث ثابت ست بتصحیح این ائمه ودر سنن ابوداود این حدیث بسه طریق آمده دو
طریق را رجال صحیح اند ومعنی خراج بضمان آنست که مالک فوائد مبیع مشتری ست بسبب آنکه ضمان مبیع بذمه اوست اگر
نزد وی تلف گردد پس بار موجده دران از برای سببیت باشد وظاهر حدیث آنست که عیبی که بسبب آن رد حاصل
میشود عیبی ست که در مبیع نزد بائع موجود بود واعتبار بعیبی ست که در عرف مردم ونزد اهل خبرت عیب باشد خواه
قیمت کم شود یا نشود وبائع که معیب را بدست مشتری فروخت واورا بازهی داد لاسیما نزد علم عاصی باشد بیع آن
معیب ومخالف شریعت بود چنانکه در حدیث شریف آمده لا یحل المسلم باع من اخیه بیعا وفیه عیب الا بینه اخرجه
احمد وابن ماجة والدارقطنی والحاکم والطبرانی من حدیث عقبة بن عامر ابن حجر در فتح گفته اسنادش حسن ست
واحمد وابن ماجه وحاکم در مستدرک از حدیث واثله روایت کرده اند که قال رسول الله صلعم لا یحل لاحد ان یبیع شیئا
الا بین ما فیه ولا یحل لاحد ان یعلم ذلك الا بینه ودر سندش مقال ست ومسلم وغیره از حدیث ابی هریره آورده اند
که ان النبی صلعم مر برجل یبیع طعاما فادخل یده فیه فاذا هو مبلول فقال من غشنا فلیس منا ودر حدیث
عدا بن خالد بن هوذه آمده که گفت کتب لی رسول الله صلی الله علیه وسلم کتابا هذا ما اشتری العدا بن خالد

... رسول الله صلى الله عليه وسلم اشترى منه عبداً أو أمة لا داء ولا غائلة ولا خبثة
بيع المسلم المسلم أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه وابن الجارود وگذشت که مراد بقوله الضمان بالخراج
ضمان ... ست چون تلف گردد پس چون ... مبیع که ... کرده در مقابل این ضمان ست ... بر انفاق و تقدیم
علم مشتری بعیب و انتفاء ... آن ... ست ... ثابت ست بابن عیب و این دلالت ... بیان
و وضوح باشد خفائی اندران نیست و اذا رضی بالعیب فلیس بعد الرضا شیء و نیست تفریق صفقه ...
بلکه اگر ضرر بائع در تفریق باشد مانع ازان همین ضررست نه مجرد تفریق صفقه و در آنچه غیر مضرست و چنانکه مشتری را تصرف
در فوائد مبیع جائزست همچنان تصرفش در نفس عین ورد آن بعد از دریافت عیب ثابت ست بشرع و بجز دلیل شرعی
یا رضاء محقق یا آنچه مشعر برضا محقق ست که تقدم علم بعیب باشد مانعی ازان نیست همچنین اگر بائع بمبیع عیبی معین یا جنسی
از اجناس عیب بیان کرد و مشتری آنرا قبول کرد و بدان رضا داد این بیع صحیح شد اگر همان عیب معین و جنس مقررست
و اگر منکشف شد که عیب زائدست او را ردش بوجه این زیادت میرسد و چون تمام مبیع بدست بائع تالف شود بر وی
ارش آن لازم گردد و اگر تالف بعض اوست مشتری را میرسد که باقی را رد کند و تالف را ارش گیرد چه شرع از برای
رد تمام معیب ثابت کرده پس رد بعض بالاولی جائز باشد و تعلیلش بتفریق صفقه بی وجه وجیه ست و نیست فرق درانکه
تلف بعد از رد باشد یا قبل آن و بائع راضی باشد برد یا ممتنع ازان و حق آنست که غالب امثال این مسائل مفرعه مبنی بر
غیر اساس ست و عجب از کسی ست که دعوی اجماع بر همچو خرافات کرده و میکند و رد معیب ثابت ست مادام که معیب موجود و
عیب ظاهر باشد گو مدت دراز گردد مگر آنکه مشتری بدان رضا دهد یا ساقطش سازد و تقییدش بخیار سه روز بلا وجه ست
و استدلال بران بحدیث مصراة و حدیث حبان بن منقذ صحیح نیست زیرا که اول از باب خیار فقد صفت ست و ثانی
از باب خیار خدیعت و غرر و لیکن ایراث ازان صحیح ست چه هرچه مورث راست ازان وارث ست و نقل ست
بسوی او بادله ثابته در کتاب و سنت و فسخ آن بتراضی یا بحکم حاکم ظاهرست چه اگر تراضی حاصل شود از تشاجر مغنی باشد
و اگر نشود و تشاجر رو دهد و حاجت رفع خلاف و دفع خصومت بسوی حاکم افتد و نیست فرق درانکه قبل قبض باشد
یا بعد آن و درانکه عیب مجمع علیه ست یا مختلف فیه همچنین نیابت حاکم از غائب و متمرد در فسخ ظاهرست چه اگر همچنین نبود
کسی را که فسخش میرسد ضرر حاصل گردد و حصول این ضرر منکرست و دفع منکر واجب و حاکم اقدم مردم ست بران
و لکن اگر چنین گویند که حاکم حکم میکند بر غائب و متمرد بفسخ نیکو باشد زیرا که معنی نیابت درینجا هیچ نیست و چنانکه حکم
بفسخ رواست همچنین حکم ببیع بنابر توفیر ثمن یا خشیت فساد هم جائزست اگر بوجه حق باشد و بر هر حال رد معیب

موجب رد جمیع ثمن ست و داخل ست در مبیع انچه لابدست ازان واگرچه این حکم راجع بسوی مجرد عادت ست لیکن در مثل ہمچو معامله متبع ست بنا بر آنکه کائن ست در ضمیر ہر واحد از دو متبایع مثلاً اگر گفت که این عبد یا امت را بدست تو فروختم ہر یکی از فروشنده وخرنده میداند که انچه بر بدن ہر دو از ساتر عورت و مواری ست ازان مشتری ست وقیمت علحده ندارد چه عادت مردم در ممالیک بموارات جاری ست با آنکه درین باب اعراف ارباب مناصب وحشمت و ثروت وغیر ایشان مختلف ست وغنی ورئیس مساحت میکند بانچه فقیر واہل حرف دنیه بدان مساحت نمی توانند کرد واین قسم اعراف جاریه میان مردم مخالف شرع ہم نیست بلکه در کتاب عزیز جابجا امر برد بسوی اعراف آمده ودر غیر یک موضع ذکر عرف بلفظ معروف فرموده با آنکه در صحیحین وغیر ہما از حدیث ابن عمر باین لفظ وارد شده که من ابتاع عبداً فماله للذی باعه الا ان یشترط المبتاع ولکن بنا این باب بر اعراف ست ومنجمله مرجع فیه الی الاعراف بیع حیوانات ست چه اسپ و چه جز آن پس ہر چه متعارف به باشد در حکم منطوق بہ ست وتخصیص بعض حیوانات بموجبه بلکه ہر چه باشد ردش متوجه بسوئی عرف ست وعرف یک اہل بلد لازم اہل بلد دیگر نبود اگر اعراف ہر دو جا مختلف باشد ودخول طرقات در بیع دار نه بمجرد عرف ست بلکه بنا بر ضرورت ست که انتفاع بمبیع جز بدخولش اندران ممکن نیست پس اگر خانه بی راه فروشد در منع مشتری ازان راه که در آمدن بخانه جز بدان ممکن نیست ابطال فائده دار باشد وگذشت که بیع مالا نفع فیه صحیح نیست وہمچنین انچه ملصق بدارست وانتفاع بمکان موقوف براوست داخل ست در مسمای دار بنا بر اشتمال دار بر جمیع ابواب وطاقات خانه ونحو آن در حال بیع وہرکه دعوی خروج چیزی ازین مبیع کند سخنش جز ببرہان پذیرا نگردد وہمچنین عقد اگرچه بر تنہا ارض واقع شده لیکن انچه انتفاع بارض جز بدان ممکن نیست داخل باشد در زمین واز لوازم بیع ست ومعلوم ست که سواقی ارض وما فیہا وآبی که ازان بیاشامند تابع ارض ست وچون اعراف برخلاف اینمعنی جریان یابد در حکم استثنا این امور یا بعض آن باشد وہمچنین طرق ارض تابع ارض ست وانتفاع بدان موقوف ست بر آن واگر یکی زمینی بخرید که او را راه نیست و دیده و دانسته بدان سبب راضی گشت پس نه رد ست ونه ارش واگر جاہل ست او را فسخ آن میرسد چه این عیب از اعظم عیوب ست بلکه بیع از اصل منعقد نگشته زیرا که وی راضی نیست باین زمین که راه ندارد در الحال عدم وجود طریق منکشف شده با آنکه مدار سابق ہمچو لا رضا ست ومناط شرعی که تجارت از تراضی باشد یافته نشد والبحال اعتبار بعلم یا عدم علم مشتری ست بطریق یا عدم طریق ودر صحیحین از حدیث ابن عمر ثابت شده که آنحضرت فرمود من ابتاع نخلا بعد ان تؤبر فثمرتها للذی باعها الا ان یشترط المبتاع واین مفید آنست که ثمرهٔ نخل قبل اتبار برای مشتری ست وچون این حکم در نفس ثمره باشد پس در شجر نابت

که بدان بقا خواهند بالا ولی باشد پس نتوان گفت که دخولش بعرض ست بلکه بنفس عقد بر زمین ست و غصن
و ورق و ثمر که از شجر قطع کنند ملحق بثمر نخله باشد اگر بائع دران عملی کرده ست همچو تابیر بائع را باشد ورنه
مشتری را بود و اگر شئ حاصل از عمل بائع با عمل غیر او مختلط گردد رجوع دران بسوی اهل اختیار نمایند اگر میان
هر دو تمییز کردند فبها ورنه بائع را آنقدر باشد که داشال آن بیع وقت بیع باشد و ما عدا یش از برای مشتری بود و اگر از هر جه
ملتبس گردد تقسیم نمایند و مدعی زیادت بینه آرد و داخل نیست معدن و دفین در بیع زمین بنا بر آنکه اگر بائع میدانست
که درین ارض معدن یا دفین ست هرگز نفس او برین قدر ثمن که بران هر دو رضا داده اند خوش نمیشد بلکه برآمدن آن
کاشف از اختلال تراضی ست که در نقل املاک مناط ست و چون مختل شد بیع نیست ولا بدست از تراضی بر بیع بثمنی که طیبت نفس
همراه آن باشد بعد از انکشاف معدن و دفین و نحو هما پس اگر این تراضی واقع شود بیع جدید باشد و همچنین ست کلام
در انچه یافته شود در بطن شاة یا سمک که مستحقش بائع ست و اسلامی و کفری بودن او را دخلی درین باب نیست بلکه
این حکم دیگرست بائع دران کار بمقتضای شرع بکند و همچنین حکم عنبر و مشاک ست و نحو آن والحاصل ان من عرف ان مناط
احکام البیع الشرعي هو التراضي لم یستبعد هذا و من خفي علیه ذلك فمن نفسه اتي **فصل** آنحضرت صلعم
خبر داد که وجوب بیع حاصل میشود از تفرق از مجلس بیع و معلوم ست که وجوبش مقتضی دخول مبیع در ملک مشتری و خروج
از ملک بائع ست و چون در ملک مشتری در آمد غنم و غرم آن از برای او و بر وی باشد همچو سائر اموال وی و اگر تلف شود
از مالش تلف شود نه از مال بائع و دلیلی دال بر لا بد بودن قبض نیامده که بدون آن داخل در ملک او نشود و وارد نیامده مگر در
نهی بائع از بیع چیزی که در قبض او نیست و نزد وی موجود نباشد و چون متقرر شد که تفرق از مجلس عقد موجب بیع ست چنانکه
احادیث ثابته در صحیحین و غیرهما بدان مصرح ست و استثنا نکرد آنحضرت ازان مگر بیع خیار را پس نتوان گفت که تلف مبیع از
مال بائع باشد بعد از بیع قبل از قبض بلکه این حکم از غرائب احکام ست و با آنکه مخالف دلیل ست مخالف رای مستقیم جاری
بر نمط اجتهاد نیز هست چه انچه در ملک مالکی گردیده اگر تلف شود از ملک او گردد و تضمین غیر مالک آن ستم باشد و بالجمله ما منع
میکنیم تلف او را از مال بائع بعد از تفرق از مجلس اسناد این منع بدلیل ناطق میکنیم که وجوب بیع بتفرق شده باز منع میکنیم از انکه قبض شرط باشد پس
قائل تلف را از مال بائع عذری از دلیل منتهض بر انچه منعش کرده ایم نیست و نتوان گفت که در صحیح مسلم و غیره از حدیث جابر آمده که آنحضرت
فرمود ان بعت من اخیك ثمرا فاصابته جائحة فلا یحل لك ان تاخذ منه شیئا بم تاخذ مال اخیك بغیر حق
و در لفظی از احمد و ابی داود و نسائی آمده که ان النبي صلی الله علیه وسلم وضع الجوائح زیرا که در صحیحین و غیرهما از حدیث النبي
انچه دال بر تقیید این وضع نزد وقوع بیع قبل از صلاح باشد آمده و لفظه ان النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع الثمر حتی

نزهي قالوا وما تزهي قال تحمر وفرمود اذا منع الله تعالى الثمرة فبم تستحل مال اخيك واين وضع مرتب ست
بر بيع منهي عنه وهرچه منهي عنه باشد غير صحيح ست وسخن در بيجا در بيع صحيح ست كه بتفرق واجب گشته وهذا فارق واضح
لا يصح معه القياس ومؤيد اوست حديث ابي سعيد نزد مسلم وغيره بلفظ اصيب رجل في ثمار ابتاعها فكثر دينه
فقال النبي صلى الله عليه وسلم تصدقوا عليه فلم يبلغ ذالك وفاء دينه فقال خذوا ما وجدتم وليس لكم الا ذالك
و بر بائع ثمار رد ثمن مقبوض واجب نكرد واگر تنزلا تسليم كنيم وضع جوائح مختص باشد بانچه از آفات سماويه تلف شده نه
لفظ حديث متقدم انس بلفظ اذا منع الله الثمرة بران دال ست واگر تلف مبيع بجنايت ست از مشتري پس وي بر مال خود
جاني ست وخود ش آنرا تلف كرده واگر جاني غير اوست بر وي ضمان آن تلف باشد بنا برين جنايت خواه جاني بائع باشد
يا غير او ودر حديث سمره نزد احمد وابو داود ونسائي آمده كه آنحضرت فرمود من وجد عين ماله عند رجل فهو احق به
ويتبع البيع من باعه ودر لفظي از احمد ست اذا سرق من الرجل متاع او ضاع فوجد بيد رجل بعينه فهو احق به
ويرجع المشتري على البائع بالثمن ورجالش ثقات اند لكن از سماع حسن از سمره ست ودران خلاف ست اينقدر ست كه
حسن امام ست غير ثابت را روايت نكند واين مبني برآنست كه بران متاع ملك مدعي بودن صادق ست واگر خلاف افتد
لابد باشد از قيام شهادت بران وواجب ست رد مستحق اگر ممكن باشد گو بعض بود ونزد تعذر بوجهي از وجوه احدهما مختص
شود بدان وديگر را قدر نصيب او تسليم نمايد واگر هر دو باهم اختلاف كنند قرعه انداخته شود وتلف مبيع قبل از تسليم عام ست
از انكه تالف كل باشد يا بعض وحكمش گذشت وتراضي كه مناط بيع ست چون مقيد بشرط واقع شود نزد انعدام آن شرط
عدم تراضي منكشف باشد ونيست فرق درانكه موافق مقصود باشد يا مخالف آن وغالب اين فروق كه اهل فروع
دران پوست از سوئي بركنده اند راجع بسوئي دليل يا شبه دليل نيست فلا تشتغل نفسك بها وهمچنين نيست فرق
ميان جنس ونوع حاصل آنكه عدم وجود صفت باوجود مشروط بودنش موجب بطلان بيع وبا عدم شرطيت موجب ثبوت
خيار ست مگر آنكه عدم آن صفت بداند واشارت مفيد چيزي نيست ونه بران ترتيب حكم ميشود واثبات الاحكام
بالخيالات يكون هكذا والمقلد المسكين يظن ان هذه الخرافات في ام الكتاب اللهم غفرا

باب در بيان بيع غير صحيح

شك نيست كه چون عقد مختل ميشود باختلال چيزيكه دران معتبر بود وجود آن عقد بهيچ عدم گردد زيراكه عاقد فاقد حقائق ست
اگر صبي يا مجنون ست خود رضاي معتبر از وي عقد نپذيرد همچنين اگر مالك مبيع نيست يا ماذون ببيع آن نيست پس انچه

کرده بهم چونا کرده ستم همچنین اگر تبایعین ذکر ثمن نکرده اند بیع صحیح نباشد زیرا که تراضی معتبر درست بهم نداده چه ضرورست
که مالک راضی شود بعوض معلوم از ثمن و مشتری رضا دهد بآن مبیع در مقابله ثمن مرفوع همچنین اگر میان خود ذکر مبیع معروف
نکنند بیع صحیح نباشد چه این تبایع از هردو از باب عبث و لعب باشد و لیکن این بیع را عامی هم میداند تا بکسی که نصیبی از
علم دارد چه رسد و بیع معاطاة که آنرا غیر مملک قرار داده اند ثمره استفاده ازین شروط مدونه ست که دلیلی از شرع
و عقل ندارد و این معاطاة که تراضی و طیبت نفس همراه اوست بیع شرعی ست او تعالی بدان اذن داده و زیادت بران
ایجاب بالم یوجبه الشرع ست و بران دلیل نیست و استدلال برای این عقد بر صفتی که اعتبارش کرده اند بمثل ادلهٔ وارده
در نهی از بیع ملامسه و منابذه و بیع حصاة و نحو آن غلط بین ست چه نهی ازین امور بنا بر آنست که از باب بیع غررست بنا بر
عدم استقرار بیع همراه آن و عدم تحقق مناط شرعی که تراضی ست و همچنین استدلال بمثل انچه در ایام نبوت واقع میشد از
قول قائل بعت منك هذا و نحوه کما ینبغی نیست چه در دلالت مثل این لفظ بر تراضی نزاع نیست نزاع دران ست که
دال بر تراضی جز انچه برین صفات ست نباشد که این معنی تحجر واسع ست و گذشت که بهر شعر تراضی بیع و شرا درست
حاصل میشود گو باشاره از قادر بر نطق یا بکتابت یا بمجرد تقابض بدون لفظ باشد اگر تراضی از ینها معلوم گردد حاصل آنکه
بیع صحیح آنست که او تعالی بدان اذن بخشیده و در بارهٔ آن تجارة عن تراض فرموده و شارع از ان نهی نکرده و انچه دال
بر عدم جواز تعامل بدان باشد از وی ثابت نگشته و ما عدایش باطل رد بر فاعل اوست زیرا که امر شرع بران نیست
کما قال صلی الله علیه و سلم کل امر لیس علیه امرنا فهو رد و مسلمان را دخول دران جائز نباشد و اگر داخل گردد فعل
او را حکم نبود و نیست فرق در آنکه مقتضی ربا باشد یا نباشد اگرچه مقتضی ربا باشد تحریمش اعظم خطر ست و بطلان و فساد
یک چیز ست چون بر غیر وجه صحت که خدا بدان اذن داده واقع شود و نیست حکم از برای وقف چیز یکه شرع دال ست بر آنکه
آنچیز ملک واقف نیست و نه از برای عتق و بیع و هبه و غرس و صنیع و حشو و نسج و غزل و قطع آن مگر آنکه مالک اذن دهد یا
وکیل او باشد و رجوع بعزم همراه اذن باشد نه بدون آن و هر عقد که بران مرتب گردد باطل ست چه مرتب بر باطل
باطل باشد **فصل** هر که عبد یا صبی را اذن داد در شرای شئ خاص یا بیع شئ خاص او را تصرف در غیر آن جائز نیست و
شرعا و لغة ماذون بغیر آن نباشد و این ظاهر و واضح ست و این در اذن صحیح ست تا بسکوت چه رسد چه محتمل عدم رضا
بیع و اجازت اوست و اذن عام آنست که کسی را سلعهٔ تجارت از برای بیع بدهد و امر باتجار در یک جنس یا اجناس
بخشد و بران استمرش دارد و نزد قصر بر اتجار در یک جنس تعدیه آن جائز نیست چه میداند که درین جنس تجارة نیکو می‌کند
نه دران جنس و اذن خاص اذن نیست در بیع آن و نه در اجاره و نه در تاجیر نفس وی و مرتفع میشود اذن بحجر عام

زیرا که مقتضی جواز معامله که اذن بود بمجرد ازینه تصرفات باطل شد و همچنین بیع زیرا که بعد خروج از ملک مالک تاثیری از برای اذن باقی نماند و مبیع ملک غیر گردید و علاقه که میان هر دو بود منقطع شد و معتق اگرچه بعتق خود آزاد شده لکن اذن سابق از وی مرتفع نمیشود بنابر آنکه در حکم توکیل است و توکیل از برای حر اقوی است مگر آنکه عرف جاری باشد بآنکه هر که بندهٔ خود را آزاد کرد دستش از تصرف مال او برخاست که این عرف درین صورت محکم است **فصل**

مرابحه آنست که مبیع را بثمن اول با زیادت نقل کند و این بیع ماذون بهست بقوله تجارة عن تراض و بقوله احل الله البیع وحرم الربا و شامل هر بیع است باشد هر چه باشد اگر مانعی شرعی یا فقد تراضی همراهش نبود و اشتراط لفظ مرابحه یا بیع در خود اعتبار نیست و نه دیگر صفات متعلقه بدان که بذکرش پرداخته اند بلکه معتبر تنها حصول تراضی است که مدلول علیه باشد بهر لفظ یا اشاره یا مجرد تقابض که بود غرضکه اشعار باشد دران باین مناط و ذکر کمیت ربح و راس المال مضائقه ندارد و چون بائع متعرض ذکر ربح و راس المال گردد و منکشف شود که امر خلاف قول اوست مشتری را خیار حاصل باشد زیرا که وی او را بازی داده اگر خواهد نگاه دارد یا ترک کند و آنکه گفته اند که صحت عقد اول شرط است زیرا که مبیع در عقود فاسده بقیمت در ملک می درآید این قاعده مبنی بر اساسی نیست و اضعف ازین اشتراط مثلی یا قیمی بودن ثمن است که بسوی مشتری رفته و بدان ربح گرفته و این را اعتبار نباشد بلکه ذکر راس مال و ربح کافی است اگرچه مختلف شود باختلاف ازمنه و امکنه چه اعتبار بوقت شرا است که دران هنگام بائع خریدارش کرده پس نزد ذکرش از عهدهٔ تغریر و تدلیس رهائی یافت و ضم مؤن صحیح است لکن با بیان مقدار مؤن بعد از بیان مقدار راس المال ورنه دران غرر باشد و بودن ربح میان شرکا بحسب ملک ظاهر است و تولیه را نیز چو مرابحه داشتن توسیع دائرهٔ احکام شرع است بمجرد رای فاسد و اجتهاد زائف حاصل آنکه تولیه و مرابحه بیعی از نوع شرع و نوعی از انها است و حق تعالی بدان اذن داده پس اگر بائع تعرض بذکر راس المال کند لابد است که دران صادق القول باشد ورنه آن بیع غرر خواهد بود و اگر نکرد بیع شرعی کافی اوست و محتاج ذکر چیزی نیست اگرچه شرا باحقر ثمن باشد و کیف که خود بائع نفس خود را در مضیق تعرض بذکر ما اشتری به انداخته و خیانت در عقد این [illegible] خیار [illegible] باقی است چه وی بتعرض بذکرش با عدم مطابقت واقع مغرر و محادع خائن میگردد و همین است حکم خیانت [illegible] مبیع که آنچه باقی است آزار کند و آنچه تالف شده کل باشد یا بعض دران رجوع بارش نماید [illegible] خیانت خائن و اگر چنین گویند که خیانت کاشف عدم حصول مناط شرعی [illegible] تراضی [illegible] باطل غیر نافذ باشد بنابر عدم وجود مناط شرعی [illegible]

باب ندب الاقالة

درین باب از شارع ترغیب آمده و در حدیث ابو هریره که جماعتی از حفاظ تصحیحش کرده ست باین لفظ وارد شده من اقال نادما و در لفظی مسلما اقال الله عثرته یوم القیامة و مجرد رد ثمن یا طلب رد مبیع اقالهٔ تامه محصلهٔ اجر مبطله تبایع ست و وجود لفظ دران معتبر نیست و اگر مرید اقاله بمیرد و وارث او نادم باشد بر صفقهٔ مورث او را حکم مرید اقاله باشد زیرا که سببی که اقاله از برای آن مشروع شده موجود ست و نیست اقاله مگر بثمن اول و اگر بثمن آخر باشد بیع جدید بود و چون میان هر دو تراضی بزیادت یا نقص دست بهم دهد این باب دیگر باشد چه محلل اموال بعض عباد از برای بعض همین تراضی ست و فصل زیادت اگر ممکن باشد مشتری فصل کند و مبیع برگرداند و اگر ممکن نبود و بایع بتسلیم قدر قیمتش رضا دهد فبها و رنه مشتری مخیر ست میان رد مبیع بزیادت یا ترک استقاله و ترک ندم بر صفقه

باب القرض

سنت بترغیب دران وارد شده و اجر فاعلش را عظیم نشان داده و در مشروعیتش میان مسلمین خلافی نیست ولکن قصر این ترغیب و عموم مشروعیت بر بعض اشیا که مردم بدان انتفاع گیرند و در قرض آن خواهان اجر باشند کما ینبغی نیست مگر بدلیلی که دال باشد بران و مقتضی تخصیص عمومات باشد و چون دلیل نبود احدی را نقول بشرع بآنچه در شرع نیست جائز نبود و سد بابی که خدا ایش فتح کرده و آنرا از برای محاویج مستقرضین نافع و از برای اغنیاء مقرضین موجب اجر گردانیده روا نیست و ما احسن ما قیل ؎

تفاوت ست میانِ شنیدنِ من و تو تو بستن در و من فتح باب میشنوم

و مجرد تقابل بآنکه قرض بابی از ابواب بیع ست پس دران جائز نیست مگر آنچه جائز در بیع ست چیزی نیست با آنکه شرعش جائز داشته و سنت صحیحه که صالح تخصیص هر عموم در بیع ست بدان ثابت شده در حدیث رافع بن خدیج در مسلم و غیره آمده استسلف النبي صلی الله علیه وسلم بکرا فجاءت ابل الصدقة فامرني ان اقضي الرجل بكره فقلت اني لم اجد في الابل الا جملا خيارا رباعيا قال اعطه فان من خير الناس احسنهم قضاء و در صحیحین و غیر هما ست از حدیث ابی هریره کان لرجل علی النبي صلی الله علیه وسلم سن من الابل فجاء یتقاضاه فقال اعطوه فطلبوا سنه

فالرجل ... نسا و فیھا فقال اعطوه فقال اوفیتنی اوفاک الله فقال النبی صلی الله علیه وسلم ان خیرکم احسنکم قضاء واین سنت صحیح دال ست بر جواز قرض حیوان باآنکه از ان جنس ست که دران تفاوت عظیم میباشد واین دلالت دارد بر آنکه عظم تفاوت را مانع گردانیدن بیوجه ست واین تبرع ست بدلیل ورنه دلیل بر مدعی تخصیص ادله داله بر عموم مشروعیت ست وجواز قرض در حیوانات مذهب جمهور ست وتخصیص ایجاد از خرافات فرق باطله همچو زیدیه وجز ایشان باشد وزیادت نزد تادیه قرض از باب تفضل واحسان ست چنانکه آنحضرت صلعم سنی فوق سن مقروض داد واین نه بر طریق شرط ست چه شرط از باب باهی محرم ست ودر صحیح یا دها بر آمده کا تیت النبی صلی الله علیه وسلم وکان لی علیه دین فقضانی وزادنی ونتوان گفت که مقرض را از مستقرض هدیه ونحو آن گرفتن وپذیرفتن جائز نیست چنانکه ابن ماجه از حدیث انس روایت کرده اذا اقرض احدکم قرضا فاهدی الیه اوحمله علی الدابة فلا یرکبها ولا یقبلها الا ان یکون جری بینه وبینه قبل ذلك زیرا که در سند این حدیث یحیی بن اسحق هنائی ست ووی مجهول ست ونیز در اسنادش عتبه بن حمید عبسی ست ووی ضعیف ست وتحقیق این بحث شوکانی در شرح منتقی کرده ومالک میشود مستقرض قرض را بقبض وقبل از قبض اگر تراضی رود چه مناط در نقل اموال از بعض عباد بسوی بعض همین تراضی ست وذکرش بکرات ومرات گذشته وواجب رد مثل ست در قدر وجنس وصفت اگر مستقرض ترک تفضل واحسان بزیادت کند واگر نکند اورا میرسد لما تقدم من الادلة همچنین واجب که رد آن بموضع قرض نماید چه مقرض محسن ست پس بر مستقرض لازم باشد که مال اورا در جای بوی بسپارد که از انجا قبض کرده بود ومستقرض که قبض مال بر تاجیل کرده قضایش بروی نزد انقضا رو تمام اجل واجب ست نه پیش از ان وحق تعالی ذکر تاجیل دین در کتاب عزیز کرده وفرموده واذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوه ونیست فائده کتابت مگر حفظ قدر دین وقدر اجل تسلیم آن وازانچه دال ست بر لزوم تاجیل حدیث المومنون علی شروطهم ست ودر قرآن عظیم در آیات کثیره وجوب وفا بعقود آمده واین عقود همان ست که بران تراضی حاصل شده پس هر که کسی را قرض موجل داده اورا طلب قضایش قبل از حلول اجل نمیرسد وهکذا در سائر دیون که لازم بعقد شده چه وجوب تاجیل واجب بر کسی ست که وفا دین از طرف او واقع شده وهر قرض که بر طریق غیر مسوغ شرع واقع شود حکمش از اصل ثابت نیست وقبض سفتجه از باب امانت وضمانت ست وتراضی مسوغ او وغیر اوست در تکلم بران دینجا فائده نیست زیرا که معروف ست در ابواب خود ولکن ذکرش در ینجا بجهت آن کرده شد تا توهم نشود که منجمله قرض جار منفعت ست

فصل چون ثبوت حق بشرع قطعاً ثابت باشد ووصول بدان از جمیع وجوه متعذر گردد بنا بر امتناع کسی که بروے

آن حق ست از تاديه اش پس عمومات کتاب و سنت دال ست بر جواز گرفتن حق مذکور از مال وی و حديث اد الامانة
الی من ائتمنک ولا تخن من خانک که نزد ابو داود ست از ابو هريره و ترمذی تحسينش و حاکم تصحيحش کرده معارض اين
عمومات نيست و درين باب ست از انس مرفوعا نزد حاکم و از ابی بن کعب نزد دارقطنی و طبرانی و از مردی از صحابه نزد احمد
و ابی داود و بيهقی و صححه ابن السکن و از حسن مرسلا نزد بيهقی و در سند هر واحد ازين احاديث مقال ست تا آنکه احمد گفته
هذا حديث باطل لا اعرفه من وجه يصح و ابن الجوزی گفته لا يصح من جميع طرقه ولکن ورودش ازين طرق
با تصحيح دو کس از ائمه معتبرين حديث برای بعض طرقش و تحسين امام ثالث برای بعض طرق ديگر موجب تشفع گرديدن
حديث از برای احتجاج ست ايقدر ست که خاص با مانت ست پس خيانت خائن روا نباشد اگر مال خائن نزد کسی
امانت ست که بروی خيانت واقع شده و مؤيد اوست آنکه کلام ائمه لغت دال ست بر آنکه خيانت نمی باشد مگر
در امانت چنانکه در قاموس وغيره ست حاصل آنکه مال مسلم معصوم ست بعصمت اسلام و همچنين خون و آبروی مسلمان
چنانکه قرآن و سنت بران دلالت دارند و اين عموم مخصص ست بانچه بر طريق مکافات باشد کما فی قوله سبحانه
ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما عليهم من سبيل و قوله تعالی جزاء سيئة سيئة مثلها و قوله تعالی فان عاقبتم
فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و قوله تعالی . فمن اعتدی عليکم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدی عليکم و اين
آيات مخصص اند بخيانت در امانت پس جائز نباشد بر طريقه مکافات و مؤيد جواز ست حديث صحيح متقدم در اذن نبوی
از برای هند زوجهٔ ابی سفيان در گرفتن مال زوج از بهر خود و ولد خود بقدر کفايت بمعروف و وجوب رد قرض در موضع
استقراض باين وجه ست که مقرض محسن ست و ما علی المحسنين من سبيل پس اگر تجشم مشقت بر مقرض از برای
رد قرض خودش واجب بود منافی احسان او باشد و وجوب آن در رهن بر احد هما در روايتی و رائی صحيح نيامده
زيرا که کلاهما منتفع اند برهن و اما غاصب پس ظالم متعدی ست بروی رفع ظلامت از نفس خويش برد مغصوب
در جای غصب بلکه در جائيکه مغصوب عليه آنجاست گو از موضع غصب دور باشد واجب ست و مستاجر چون طالب
انتفاع ست بعين او را رد آن بموضعی بايد که از انجا گرفته وليکن ميتوان گفت که چنانکه مستاجر منتفع بمنافع متعلقه بعين ست
همچنين موجر منتفع باجرت ست پس مستاجر در رد بطرف موضع ابتدا اولی از موجر نباشد و معير محسن ست پس مستعير رد
عاريت بموضع استعاره کند چنانکه در قرض گذشته و خلاص ذمه در حق موجل و معجل هما ندم باشد که حق را بدست
حقدار دهد و مثل اوست کفالت بالوجه و اولی آنست که چنين گويند واجب رد ست بسوی مالک در قرض بدون
نظر بموضع ابتدا از تا عمل بحديث علی اليد ما اخذت حتی تؤديه اخرجه احمد و ابو داود والترمذی و ابن ماجه

والحاكم وصححه من حديث الحسن عن سمرة راست آيد و در سماع حسن از سمره مقال ست و در حديث دلالت ست بر وجوب تادیه هر آنچیز که دست آنرا گرفته و نیست تادیه مگر وصیکه بسوی ماخوذ منه باشد و مثل اوست حدیث اد الاما الی من ائتمنك چه تادیه در امانات نمی باشد مگر بدفع آن امانات بسوی مالکش و نزد حصول تراضی بر حط بعض مانعی از شرع و عقل نیست چه صاحب دین بعض مال خود برضاء او و نفس او واز باقی طیب ست و جائز ست که نفسش از همه مال طیب گردد و یا براو ذمه مقر ضدار پدر ازو پس حط بعض بالاولی روا باشد و در صحیح آمده که آنحضرت صلعم دو مرد را که [illegible] [illegible] شنید که آواز های شان مرتفع شده و این خصومت در دین بود که یکی بر دیگری داشت [illegible] [illegible] اشارت کرد که نیمه وام بنهد پس کار دو وی کرد و [illegible] ست بر جواز تعجیل بشرط حط بعض در دین و نحو آن متضیق ست قبل از مرضات زیرا که وی مطالب ست بر رد و در هر وقت و چون رضا حاصل نشد وجوب رد ثابت متضیق ست بر وی و رد دین نزد طلب قضا واجب ست و اگر نه نزد مدیون ظالم باشد اگر غنی ست و در صحیح آمده لي الواجد يحل عرضه وعقوبته و صحیح ست رهن مافی الذمه و مرتهن آنرا نزد حلول اجل قابض گردد و در دستش رهن باشد و همچنین صحیح ست وقف آن و مانعی از ان نیست و همچنین صحیح ست زکوة گردانیدن آن و راس مال مضاربت ساختن و جز آن و مجرد تخیلات مختله و علل مستعمله از ان مانع نیست و هکذا صحیح ست تملیک آن از برای غیر ضامن و مانعی از ان از شرع و عقل نیست اگر چه بلا وصیت یا نذر یا اقرار یا حواله باشد

باب الصرف

درینجا نیز لفظ مخصوص معتبر نیست چنانکه در دیگر بیوع بی اصل بود بلکه ماذون فیه بقوله عز و جل واحل الله البیع وحرم الربوا همان تراضی ست که در کریمه تجارة عن تراض آمده و چون تراضی حاصل شد مناط شرعی یافته شد اگر چه بمجرد معاطات بدون لفظ یا اشاره از قادر بر نطق باشد آری اتفاق جنس و قدر معتبر ست بنا بر ادله داله بر تحریم تفاضل و نسا در انچه اینچنین باشد و لا بد ست از ملک در حال عقد تا تقابض در مجلس عقد قبل از تفرق حاصل شود ورنه نسا ربا شد و آن ربا ست چنانکه در حدیث انما الربا فی النسیئة و حدیث اذا کان یدا بید و حدیث اذا لم تفترقا و بینکما شیء آمده ست ایجاب تقابض که در مجلس باتفاق از ادله ثابت شده همچو ذهب بذهب و فضه بفضه در ان فرق میان ردی و جید نیست پس اگر یکی را از متصارفین بعد از مجلس ردارت مصروف فیه منکشف گردد او را فسخ صرف بخیار عیب بدلیل سابق میرسد قابض جید رد کند مقابل آن ردی را از جیدی که از صاحب ردی قبض کرده و گرفته ست چون ردارت بعض منکشف

گردد واگر همراهش بدرهمی حصه بدرهمی باشد بعیب ناقص و صاحب ردی جید مقبوض را باز پس گرداند و صرف واقع میان هر دو باطل شود وهکذا ینبغی ان یقال فی هذا الفصل وبه یتضح ما هو الصواب واگر خواهد که ابدال ردی بجید کند جائز نباشد مگر در مجلس صرف بدون فرق در میان ردی جنس و غیر جنس واگر هر دو جدا شده اند وصاحب ردی ردی خود یا بعض آن گرفته و جید را نزد مصارف خویش گذاشته پس هر دو جدید را افتادند و نیست استبدال مگر بتراد باز تصارف و تقابض کردن در مجلس و دال ست بر صحت حط بعض درو مختلف حدیث فاذا اختلفت هذه الاجناس فبیعوا کیف شئتم اذا کان یدا بید چه آنحضرت صلعم تفاضل را جائز داشته و نساء را منع کرده وتقدم فی الروایات ما یغنی عن هذا وانما اعید هنا تکمیلا لمباحث الصرف وحلال نیست ربا در میان مکلفین از هر جهت و این معلوم ست اما مسلمانان پس ظاهر ست واما کفار پس گذشت که مخاطب اند بشرعیات یعنی معذب اند بر فعل محرم و ترک واجب و نیست فرق در میان دار الحرب وغیر آن چه هر چه را خدا حرام ساخته حرام ست در هر مکان و زمان و تخصیص دار الحرب باحکام مقتضی تخصیص تحلیل ربا در آن نیست واگر فقیری زکوٰة را که بر ذمه غنی ست والوف مؤلفه ست بدرهمی بدست غنی بفروشد و بران مواطات کند این حیله باطله و ذله عاطله نافذ و مقبول نباشد و در حقیقت زکوٰة مؤداة همان یک درهم باشد نه همه بلکه اگر این درهم هم از زکوٰة در حساب نیفتد دور نیست لما شابه من القصد الباطل والاضمار المخالف للحق ۔

باب السلم

بر جواز سلم اجماع مسلمین واقع شده مگر در روایتی از ابن المسیب چنانکه در فتح الباری حکایت کرده لکن در صحیحین وغیرهما از حدیث ابن عباس آمده که قدم النبی صلی الله علیه وسلم المدینة وهم یسلفون فی الثمار السنة والسنتین فقال من اسلف فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم وسلف شرعی بیع چیزی موصوف ست بر ذمه کسی در بدل چیزی که عاجلا داده میشود و دال ست بران قوله صلعم من اسلف فلیسلف چه درین عبارت دلالت ست برآنکه مسلم فیه غیر حاضر ست بلکه در ذمه مسلم الیه ست ومؤید او ست قوله الی اجل معلوم وجهالت اجل صحیح نیست در فتح الباری گفته اتفقوا علی انه یشترط له ما یشترط للبیع وعلی تسلیم راس المال فی المجلس انتهی وزاعم صحتش در حاضر متمسک بغیر دلیل ست واستدلالش بانچه درباره سلم بغیر ذکر تاجیل آمده غیر نافع ست بنا برآنکه مطلق محمول باشد بر مقید ونیز لفظ سلم مفید او ست پس اطلاقش بر حاضر نشود ولفظ حدیث فی کیل معلوم ووزن معلوم دال ست بر عدم صحت سلم در عظیم التفاوت بنا بر عدم ضبط آن بضابطی که بدان وصف او معلوم ست صحیح نشود و هر گاه دعوی کند که ضبطش بضابط ممکن ست دعوی مبعد نیست چه حیوان

وجواهر ولآلی و فصوص مختلف اند بغایت اختلاف بعض را قیمت یک دینار ست و بعض را ده دینار و بعض را هزار و بعض را
دو هزار و همچنین آنچه غیر منقول ست همچو اراضی و دور سلم دران صحیح نیست بنا بر آنکه این چیزها حاضر ست همچنین در هر چه از اجناس
ربویه که دران نسا حرام ست سلم صحیح نیست بنا بر آنکه رباست و در ماعدای اینها صحیح ست بشرط طیکه در نصوص آمده
نه بشرط طیکه در کتب فروع ذکر یافته اول آنکه قدر مسلم فیه و جنس آن مذکور گردد زیراکه جز باین ذکر معلوم نمیتواند شد
و شارع معلومیت را شرط کرده کما تقدم دوم معرفت امکانش نزد حلول چه اگر در سلم ذکر وصفی کند که دال بر عدم حصول آن
باشد بر غرض مقصود از سلم عائد بنقض گردد و دال ست بر انعدام آن در حال عقد حدیث عبد الرحمن بن ابزی و عبد الله بن
ابی اوفی قالا كنا نصيب المغانم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يأتينا انباط من انباط الشام فنسلفهم في
الحنطة والشعير والزبيب الى اجل مسمى قيل اكان لهم زرع ام لم يكن قالا ما كنا نسألهم عن ذلك وفي رواية كنا
نسلف على عهد رسول الله صلعم وابي بكر وعمر في الحنطة والشعير والزبيب والتمر وما نراه عندهم اخرجه احمد
وابو داود والنسائي وابن ماجة و سکوت نبوی تقریر ست سوم آنکه ثمن مقبوض باشد در مجلس و لابد ست ازین شرط بلکه
سلم تمام نمیشود مگر باین قبض ورنه از بیع کالی بکالی باشد و ازان نهی آمده و صحیح ست بهر مال زیراکه ادله دلالت دارند مگر بر اشتراط
معلومیت ثمن از برای مسلم و مسلم الیه و این در همه اموال ممکن ست و در انکشاف ردی همان حکم ست که گذشت در خیار عیب
و در صرف چه دلیل دال ست برد کردن آن بر صاحب وی بنا بر عیب چهارم آنکه اجلش معلوم باشد و این منصوص علیه نص
و مدلول علیه دلیل متقدم ست پس سلم بدون تاجیل صحیح نباشد بلکه منقلب به بیع گردد و عاجل معلوم صحیح نباشد و در تعیین اقل
یا اکثر مدت سلم آنچه صالح احتجاج میتواند شد ثابت نگشته لکن اگر در اجل معلوم یافته نشود پس در حدیث ابن عمر نزد موطا و ابو داود
چنین آمده که ان رجلا اسلم في نخل فلم يخرج تلك السنة فاختصما الى رسول الله صلعم فقال بم تستحل ماله
اردد عليه ماله ثم قال لا تسلموا في النخل حتى يبدو صلاحه و در اسنادش رجل مجهول ست چه ابو داود در روایتش از
محمد بن کثیر از سفیان از ابی اسحق از مردی نجرانی از ابن عمر کرده پس صالح احتجاج نباشد و بر اشتراط مکان کدام دلیل صحیح بلکه
علیل نیامده و کذا تجویز الربح والخسران و چون سلم بفسخ یا عدم جنس باطل گردد جز راس المال چیزی دیگر بر مسلم الیه واجب
نشود زیراکه وی معذور ست بفسخ یا عدم وجود پس مطالب نشود بغیر راس المال و با فسخ ظاهر ست و با عدم جنس بنا بر
عدم قدرت بر ایجاد معدوم پس راس المال را بعینه واپس سازد اگرچه مثل آن تلف شده باشد اگر مثلی ست ورنه قیمت آن
و جائز نیست بیع مسلم فیه قبل از قبض زیراکه از فروختن چیزی که نزد بائع موجود نباشد نهی آمده و در خصوص سلم حدیث ابی سعید
وارد شده من اسلم في شيء فلا يصرفه الى غيره و این را ابو داود و ابن ماجه مرفوعا روایت کرده اند و در سندش

عطیه عوفی ست وبحدیثش احتجاج نمیرود ولکن شاهد اوست حدیث ابن عمر نزد دارقطنی بلفظ قال قال رسول الله صلعم
من اسلف شیئا فلا یشترط علی صاحبه غیر قضائه وفی لفظ له من اسلف فی شئ فلا یاخذ الا ما اسلف فیه
او راس ماله وحکم دین سلم فیه مسلم راست اگر خواهد ارجاع راس المال اختیار کند واگر خواهد بانتظار رواهمال تا سال دیگر
گراید هر دو امر او را جائز ست وباین رفته اند جمهور وهمچنین صحیح ست حط وابراء قبل از قبض وبعد آن وی جائز ست
از همه واز بعض وبر فاعلش حجری نیست زیرا که ملک اوست چنانکه خواهد دران تصرف نماید وهیچ مانع شرعی ازان منع
نمیکند واز هر لفظ دال بر تراخی صحیح ست لفظ بیع شرط نیست ملاحظه معلومیتش با اجل معلوم باید وهذا هو الحق واذا
تقرر لك ما ذکرناه فی هذا الباب علمت انه لا یعتبر فیه الا ما صرح به الحدیث الصحیح الذی ذکرناه
فی اوله **فصل** حدیث صحیح دال ست بر آنکه بینه بر مدعی ویمین بر منکر ست پس چون بیعان مختلف شوند قول قول منکر باشد
بایمین وبینه بر مدعی ست لکن احمد وابو داود ونسائی از حدیث ابن مسعود روایت کرده اند که آنحضرت فرمود اذا
اختلف البیعان ولیس بینهما بینة فالقول ما یقول صاحب السلعة او یترادان وزاد ابن ماجة والمبیع قائم
بعینه واحمد ذکر معنی این زیادت بلفظ والسلعة کما هی کرده ودر لفظی از دارقطنی چنین وارد شده اذا اختلف
البیعان والمبیع مستهلك فالقول قول البائع وفی لفظ لاحمد والنسائی ان النبی صلعم امر البائع ان
یستحلف ثم یخیر المبتاع ان شاء اخذ وان شاء ترك وحدیث را طرق ست ودر روی بر اسمعیل بن امیه باز بر
ابن جریج باز بر سماع ابی عبیده اختلاف کرده اند ولکن شافعی روایتش از عون بن عبد الله بن عتبه از ابن مسعود کرده و
دران انقطاع ست چه عون ابن مسعود را اندریافته واز غیر طریق این هر دو هم مروی شده چنانکه در شرح منتقی بذکرش
پرداخته وطرق والفاظش را واضح ساخته وبعض طرق او را حاکم وابن السکن تصحیح کرده اند وباقی را حاکم تحسین نموده واین
حدیث اگر از معارض ناهض سالم باشد بعض طرقش شاهد ومقوی بعض دیگر شود ولکن معارض اوست حدیث صحیح متفق علیه
البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیه ومیان این هر دو حدیث عموم وخصوص من وجه ست پس در ماده اجتماع
متعارض گردند انجا که بائع مدعی باشد وقول نبوی فالقول ما یقول رب السلعة دال ست بر آنکه قول قول اوست
بایمین وی وحدیث البینة علی المدعی دال ست بر آنکه قول قول او نباشد بلکه بر وی بینه ست ومعلوم ست که
حدیث ثابت در صحیحین وغیرهما از چند طریق ارجح ست پس مصیر بسویش متعین باشد ونیست تعارض در هر دو ماده
افتراق انجا که بائع منکر باشد وغیر بائع مدعی بود چه هر دو حدیث دلیل ست بر آنکه قول قائل بائع منکر ست بایمین
ودلیل اند بر آنکه بینه بر مدعی ست که بائع نیست وبهذا تستریح مما وقع فیه الغیر من التعب والتعسف فی الجمع

بین المحدثین واز ینجا مستقر شد که قول قول منکر وقوع بیع ومنکر فسخ آن ومنکر فساد ش ومنکر خیار نزد بعض را اطول المدتین ومضی آن مدت با یمین او ست وبینه بر مدعی ست نه مین ہمہا

ہر چہ از اجناس

در نصوص آمده

کتاب الشفعة

پیدا بر فی کر معلوم نمیتواند شد

بسیاری از محققین حکایت اجماع بر مشروعیت شفعه کرده اند پس خلاف ابی بکر اصم در خور اعتنا نشد که دال بر عدم ... زیرا که این خلاف چنانکه مخالف اجماع مسلمین ست ہمچنان مخالف سنت متواتره نیز ہست وبالجمله ... وعبدالله بن ... نه در منافع که آن تابع ملک اعیان باشد و دال ست بران عموم قضا ثبوت شفعه در ہر غیر مقسم چه قسمت ... نه از منافع اعیان ولهذا آنحضرت فرموده که چون حدود واقع شد وطرق مصروف گردید شفعه نماند ودر حدیث ... در صحیح باین لفظ آمده قضی بالشفعة فی کل شرك مالم یقسم ربعة او حائط واز ینجا شناخته شد که اطلاق شیئ در حدیث الشفعة فی کل شیئ مقید بچیزیست که از ملکی بملکی دیگر منتقل میشود وقسمتش وضرب حدود وتطرق طرقش ممکن ست کما صرحت بذلك الاحادیث وباید که بعقد صحیح باشد وعقود صحیحه ہمان ست که در ان مناط شرعی حاصل گردد واز موانع شرعیه مجرد باشد پس اگر عقد فی نفسه صحیح ست شفعه در ان صحیح ست وانچه چنین ست خود ش فی نفسه ثابت نیست تا بانچه بران مترتب میگردد چه رسد وبودنش بعوض مال معلوم معلوم ست زیرا که بیع ہمچنین باشد وشفعه مترتب ست بران واحادیث ثبوت شفعه از برای مطلق جار مقید ست باحادیث وارده در آنکه شفعه در ہر مالم یقسم ست وچون حدود واقع شد وطرق باز گردانیده آمد شفعه نماند واین تقیید مفید آنست که جار ملاصق را که میان او ومیان شریکش خلطه نیست شفعه نباشد ودعوی ادراج فاذا وقعت الحدود الخ غیر مقبول ست بنا بر آنکه از حدیث جابر نزد بخاری وغیره ثابت شده وابو داؤد وابن ماجه اخراجش بسندی کرده اند که رجالش ثقات اند بلفظ اذا قسمت الدار وحدت فلا شفعة ومعهذا اصل حدیث ثابت در صحیحین وغیرهما این لفظ ست انه قضی رسول الله صلعم بالشفعة فی کل مالم یقسم وفی لفظ قضی بالشفعة فی کل شرکة لم یقسم واین دال ست بر آنکه در شیئ مقسوم شفعه نیست واین ست معنی این زیادت واعلال بادراج وترتیب ثبوت شفعه جار ملاصق بران بعد از قسمت مردود ست باصل حدیث وحدیث الشفعة فی کل شیئ اگر ثبوتش فرض کرده آید مطلق باشد واین مطلق مقید ست باحادیث مصرح بعدم قسمت وعدم شفعه نزد وقوع حدود وصرف طرق وحدیث شرید بن سوید قال قلت یا رسول الله ارض لیس لاحد فیها شرك ولا قسم الا الجوار فقال الجار احق بسقبه ما کان که نزد احمد ونسائی وابن ماجه ست معلل ست باضطراب ...

وعلی کل حال صالح معارضه با فی الصحیحین و غیرهما نیست و حدیث سمره مرفوعا جار الدار احق بالجار من غیره ما احمد و ابو داود روایت و ترمذی تصحیح و بیهقی و دارقطنی و ضیاء از طریق حسن از سمره اخراج کرده اند و در سماع حسن از سمره مقال معروف ست با آنکه مقید ست باحادیثی که در صحیحین و غیرهما ست و بحدیث جابر قال قال النبی صلی الله علیه وسلم الجار احق بشفعة جاره ینتظر بها وان کان غائبا اذا کان طریقهما واحدا اخرجه احمد و ابو داود و ابن ماجة والترمذی وحسنه و با اشتراک در طریق شرکت باقی و عدم قسمت کائن و عدم صرف طرق موجود ست پس از مجموع ما ذکرنا ثابت میشود که بمجرد جوار بعد از قسمت و تصریف طرق ثبوت شفعه نمی تواند شد حاصل آنکه شفعه را هیچ سبب نیست مگر خلطه و این عام ست از آنکه در خانه باشد یا در زمین یا در راه یا در ساقیه شرب یا در کدام شی از منقولات و مبطلات شفعه همان مبطلات بیع ست و حصول تراضی با انضمام عدم مانع مقتضی صحت ست و کافر معصوم الدم بذمه اسلامیه چون طالب شفعه از مسلمان گردد و مرافعه بسوی شریعت اسلامیه آرد بر ما حکم بشریعت اسلام از برای وی واجب باشد چنانکه آیات قرآنیه بران دلالت دارند و در سنت آنچه دلیل باشد بر اخراج اهل ذمه از تحکم که حق تعالی تشریعش از برای عباد کرده چیزی وارد نشده بلکه معامله بیع و نحو آن با اهل ذمه ثابت گردیده آری اگر این ذمی طالب شفعه در جزیره عرب باشد پس شک نیست که ما ماموریم باخراج وی و اخراج امثال وی از انجا ولکن چون نکنیم و در جزیره عرب جا دهیم این تقریر موجب حکم بشریعت اسلامیه از برای ذمیان باشد مادام که انجا هستند چنانکه بیع با ایشان جائز ست بنا بر آنکه بیع و شفعه هر دو در ایجاب انتقال ملک متحد اند با آنکه مضارت اهل ذمه بوجهی از وجوه ضرر حرام ست فلهم ما للمسلمین فیما توجبه الشریعة من دفع المفاسد وجلب المصالح الا ما خصه دلیل و استدلال بمثل قوله عز وجل ولن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا و قوله صلعم الاسلام یعلو درینجا صالح نیست زیرا که درینجا ذمی را بر مومن سبیلی از طرف نفس یا شریعت او نیست بلکه بشریعت اسلام ست و بدفع ضرر از نفس خود عالی بر مومن شده و اما ثبوت تشافع فیما بین خویش پس امر ظاهر ست و اما عدم فصل بتعدد سبب پس باین وجه ست که مراد وجود چیزی بدان استحقاق شفعه باشد ولیکن وی نزد علم بیع ترک طلب کرد بگمان آنکه غیر وی اولی ست بدان پس این عذر ست برای او ورنه طلب شفیع سبب ست در استحقاق پس اگر مشتری بدان رضا داد مشفوع فیه ملک او گردید و بروی حاکم شرع اجبارش بتسلیم این واجب شرعی واجب باشد و تملکش بحکم یا تسلیم طوعا ظاهر ست و ابطالش بتسلیم بعد از بنا بر آنست که این شفعه حق شفیع ست و چون وی باطل کرد باطل شد و اشتراط فور ... در ان و ابطالش بتراخی ... ل ست زیرا که در سنت مطهره با حادیث صحیحه ثابت شده که شفعه حق ثابت ست از برای کسیکه سبب است ...

دارد پس هرکه گوید تراخی مبطل این حق ست بروی دلیل ست اگر صافی از شوب کدر بیار د فبها و نعمت و اگر زبون
گردد و بستوه گراید حق ثابت بدلیل صحیح باقی غیر باطل ست بترک فور و حصول تراخی مگر آنکه شفیع تراخی کند از طلب بقصد
ضرار و تعلل یا مد استراخی گردد تا آنکه مشتری باصلاح مشتراة بغرس یا بنا پردازد یا اصلاح غیر صالح نماید که این از اعظم
انواع ضرار واجب الرفع در وجه قاصد اوست بنا بر وقوع تراخی از وی لکن نه بمجرد این تراخی بلکه بنا بر انضمام قصد
ضرار محرم شرعی و اما مجرد تراخی خالی ازین قصد پس آنچه صالح تمسک باشد در بطلانش نیامده و حدیث الشفعة کحل
العقال را ابن حبان لا اصل له گفته و ابو زرعه منکر نشان داده و بیهقی نوشته لیس بثابت و استشهاد بحدیث
الشفعة لمن واثبها صحیح نیست زیرا که راوی او کسی ست که بمعرفت بعلم روایت ندارد از فقهاء همچو ابو الطیب طبری
ابن صباغ صاحب شامل در فقه و ماوردی و این مردم از رجال روایت نیند و نه در روایت بایشان رجوع میرود
و این حدیث نه صحیح ست و نه حسن و نه ضعیف و نه در کدام کتاب حدیث یافته میشود پس معتبر بدان و زاعم آنکه این روایت
شاهد حدیث اول ست و اشاره باصل میکند فی الجمله غالطی ست چه اول منکر غیر ثابت ست اگرچه ابن ماجه آنرا اخراج
کرده چه در سنن او امثال این حدیث بسیارست و ثانی حدیث نیست و مؤید اوست حدیث جابر بلفظ ینتظر بها وان کان
غائبا و این حدیث حسن ست کما تقدم و چون این معنی متقرر شد شناخته باشی که هرکه جاهلا نه از استحقاق خود تراخی کرد یا تراخی
خود را موثر در بطلان ندانست شفعه او بالاولی باطل نشود چه هرگاه بتراخی بی عذر بطلان نپذیرفت عدم بطلانش
بتراخی بهیچ عذر از باب فحوی الخطاب ست و قول ببطلان شفعه بطلب کسی که او را طلبش نمیرسد یا بیع غیر آن یا بغیر لفظ
طلب و نحو آن از باب استکثار تعسفات در ابطال حق ثابت بشرع مبین و مجرد دعاوی غیر مستند ببرهان ست دلیلی از
عقل و نقل بران دلالت ندارد و بالجمله اکثر قناطیر مبنیه برین خیالات مختله و علل معتله هباء منثور ست و قل هل منا هاو
ارحناهم من التعب فی تقویمها و چون تراخی مبطل شفعه نشد پس غائب را انتظار کنند و ظاهر حدیث ینتظر بها وان
کان غائبا ناظر در سویت مدت ست خواه دراز شود یا کوتاه و خواه بر مسافت سه روز باشد یا زیاده و چون حق شفیع
بنفس بیع ثابت گشته پس موت مشتری موثر در بطلان حق شرعی نباشد و ظاهر عدم بطلان شفعه ست بموت شفیع
مطلقا بدون فرق میان قبل طلب و بعد آن چه این حقی ست که در وراثت میرود چنانکه سائر حقوق موروث میگردد
و در دفع ضرر غیر مختص ست بکسیکه نزد شراء موجود باشد و اگر شفیع پیش از علم بیع یا قبل از تمکن از طلب بمرد وارث
او را میرسد آنچه شفیع را میرسید و همچنین اگر بعد از علم یا تمکن از طلب بمیرد زیرا که فور در طلب شرط نیست و بتفریط
ولی یا رسول باطل نمیشود بنا بر آنکه این تفریط از طرف ایشان بوده و حالانکه مامور بودند بطلب پس تفریط ایشان

موجب بطلان حق غیر این هر دو نگردد و شفیع را میرسد که رد کند بمثل انچه مشتری و میکند زیرا که انتقال مبیع بسوی او بحکم رسول خدا شده پس او را میرسد که رد ش بر مشتری بانچه شرع از برای او ثابت ساخته بکند و اخذ ش از دست مشتری گو انتقال آنرا بسوی وی مکروه دارد منافیش نیست چه هیچ اخذ و کراهت مانع شرعی از برای مسوغ شرع نباشد و نیست فرق در میان سبب و سبب از اسباب رد و نیست مانع از آنکه از برای نفس خود درین امر که شرع از برای او ثابت ساخته خیار شرط مقرر گرداند و مشتری را گوید اگر رغبت من در انتقال این مبیع بسوی خود بحق شفعه در چنین و چنان مدت حاصل گردد فبها و رنه رد ست بر تو و مشتری را نمیرسد که از قبول این شرط ممتنع شود و هذا ونحوه وان ابته المقلدة فهو لا یاباه من وفی الاجتهاد حقه و ضامن نمیشود مشتری مگر چیزیرا که بجنایت یا تفریط او باشد و اگر بجنایت غیر بر مبیع ست شفیع را رجوع بر مشتری بمقبوض از جانی میرسد اگر ارش از جانی گرفته ورنه شفیع را مطالبه از جانی میرسد زیرا که این ارش بر جنایت اوست هکذا ینبغی ان یقال فی الزیادة والنقص • چون شفیع طالب شد و سببی که بدان مستحق شفعه بود بصحت رسید و تسلیم ثمن را بذل کرد بر مشتری واجب ست که مبیع را بوی باز بسپرد اگر ابا کند بلا موجب شرعی غاصب بود و چون تلف شود از ملکش تلف شود و اگر از تسلیم ممتنع نشد بلکه بذل تسلیم کرد و مانع معقول از تعجیل منع کرد پس درینصورت بملک شفیع درآمد و اگر تلف شود از ملک شفیع تلف گردد و امهال شفیع که محتاج فروختن بعض املاک خود و نحو آن تا یکمدت باشد خواه اقل بود یا اکثر مبطل شفعه او نیست گو زیاده بر مدت مجهوله بگذرد چه مجرد شرط مسقط حق ثابت شرعی او نیست مگر آنکه بدان رضا دهد ورنه این شرط مخالف مقتضای شرع ست آری اگر تعمد مطل و مضارت مشتری از وی بعد از تسلیم ثمن معلوم گردد حاکم را میرسد که بر وی در بارهٔ تسلیم جبر کند مگر آنکه ترک شفعه اختیار کند و لا بد ست که شفیع متمکن باشد از تسلیم مثل ثمن و این شرط نیست که تمکن او از ملک خودش باشد بلکه اگر متمکن بقرض ست شفعهٔ او ثابت باشد گو فقیر بود و مالک چیزی نباشد چه مقصود برد مثل ثمن حاصل ست و غیر آن واجب نیست و حکم ببطلان شفعه بمجرد اعسار رفع شرع بصدر بدون برهان ست و حط و ابرا رد و اخلال از بعض قبل از قبض ملحق ست بعقد زیرا که واجب نیست بر شفیع مگر دفع چیزیکه مشتری داده و از هبه و نحو آن مانعی نیست اگر بنا بر مقصد صحیح باشد نه بمجرد حیله بر شفیع و فرق میان انچه بلفظ هبه باشد و لفظ حط و نحو آن مجرد ملاحظهٔ الفاظ ست که در شرع معتبر نیست چنانکه بارها ذکر رفت و لائق آنست که درین همه رجوع بسوی مقتضای ظاهر و ایجاب قاصد کنند و معتبر قول قول نافی زیادت در قدر و نافی گران قیمت بودن جنس ست و بینه بر مدعی هر دو امر باشد آری در نفی سبب قول قول مشتری ست زیرا که اصل عدم اوست و همچنین معتبر در انکار اتصالش بمبیع قول

اوست وہمچنین در نفی حظ بنا بر آنکہ اصل عدم اوست خواہ مشتری دعوی کند کہ قبل از قبض ست یا بعد آن

کتاب الاجارة

ثبوت اجارات درین شریعت قطعی ست نزدیک نیست کہ انکار اصل جواز وصحتش کسے بکند مگر آنکہ غیر عارف باشد بکتاب وسنت وامر ایام نبوت وایام صحابہ را نشناسد وآنحضرت صلعم نفس مقدس خود را اجیر کرد چنانکہ در بخاری وغیرہ از حدیث ابی ہریرة مرفوعا آمدہ قال ما بعث الله نبیا الا رعی الغنم فقال اصحابه وانت قال نعم کنت ارعاها علی قراریط لاهل مکة وثابت شدہ کہ آنحضرت مردی ہادی خریت را از بنی دئل مستاجر گرفت واین حدیث در وصف ہجرت آنحضرت صلعم آمدہ واکابر صحابہ در اسواق وغیرہا مزدوری میکردند واین معلوم ست احدی را دران شک وشبہ نیست وتکلم در لزوم عقد اجارہ کلام فضول بیش نیست ونہ حاجت داعی ست بسوی آن زیرا کہ اجیر مرید اجرت مستحق اجرت نیست مگر نزد وفای اجارہ کہ ہر دو بران راضی شدہ اند واگر از اجرت راغب گردد وفا باجارہ لازم او نشود ولہذا شعیب علیہ السلام فرمودہ انی ارید ان انکحك احدی ابنتی هاتین علی ان تاجرنی ثمانی حجج فان اتممت عشرا فمن عندك ودرینجا او لا قدر یکہ بدان مستحق نکاح یکی از دو دختر گردد ذکر کرد سپس فرزیادت بروجہ مکارم وتفضل نمود ومعلوم ست کہ موسی علیہ السلام را دخول درین عقد ابتدا لازم نیست باز اگر از اجرت راغب شود ودر وسط مدت ترک اختیار کند بروی اتمام آن واجب نیست شاء ام ابی وہکذا سائر اجارات پس لزوم عقد اجارہ ازین حیثیت ست واین لزوم مفوض بسوی اجیر ست اگر خواہد دران امضا کند ومستحق اجرت شود واگر خواہد ترک دہد ومطالبہ اجرت بگذارد ولابدست از اشتراط اجرت در تمکن الانتفاع ورنہ بحث خارج از اجارہ باشد واستیجار درخت بنا بر انتفاع بثمر آن واستیجار حیوان برای انتفاع از صوف ولبن آن جائز صحیح ست ومن ادعی خلاف هذا فعلیه الدلیل واجارہ مشاع ہم صحیح ست زیرا کہ مالک جمیع شی را چنانکہ تصرف دران میرسد ہمچنین مالک بعض شی چنانکہ خواہد دران متصرف می تواند شد آری تصرف در نصیب خود بانچہ موجب ضرار شریک باشد ممنوع ست بادلہ واردہ در منع از ضرار ولابدست کہ منفعت مقدور اجیر باشد چہ بر ہرچہ قدرت ندارد دران بوی انتفاع نمیتوان گرفت وادلہ واردہ در تحلیل اجارہ علی العموم ودر تحلیل مطلق اجارہ بدون تقیید مقتضی آنست کہ قول بعدم جواز نوعی خاص از انواع اجارہ صحیح نیست مگر بدلیلی کہ دال باشد بران وصالح تخصیص عموم یا تقیید مطلق بود وبر عدم جواز استیجار برانچہ واجب ست بر اجیر استدلال کردہ اند بحدیث ابی بن کعب کہ نزد ابن ماجہ وبیہقی ست قال علمت رجلا القرآن

فاهدى لي قوسا فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اخذتها اخذت قوسا من نار فرددها
بیهقی و ابن عبد البر گفته منقطع ست یعنی میان عطیه عوفی و ابی بن کعب و همچنین مزی گفته و ابن حجر تعقب کرده و گفته
عطیه در زمن نبوی پیدا شد و ابن القطان اعلالش بجهالت بحال عبد الرحمن بن سلم راوی از عطیه نموده و حدیث را
طرق ست از ابی ابن القطان گفته لا یثبت منها شيء ابن حجر گوید و فیما قال نظر و مزی در اطراف از برای آن
طرق ذکر کرده و شاهد او ست حدیث عباده نزد ابو داود و ابن ماجه بلفظ علمت ناسا من اهل الصفة الكتاب
والقرآن واهدى لي رجل منهم قوسا فقلت ليست بمال وارمي عليها في سبيل الله عز وجل لآتين رسول
الله صلعم فلاسألنه فاتيته فقلت يا رسول الله رجل اهدى لي قوسا ممن كنت اعلمه الكتاب والقرآن
وليست بمال وارمي عليها في سبيل الله فقال ان كنت تحب ان تطوق طوقا من نار فاقبلها و در سندش
مغیره بن زیاد ابو هاشم موصلی ست و جماعتی در وی تکلم کرده و وکیع و یحیی بن معین توثیقش نموده ولکن از عباده از طریق دیگر
نزد ابی داود با این لفظ آمده فقلت ما ترى فيها يا رسول الله فقال جمرة بين كتفيك تقلدتها او تعلقتها
و در اسناد این روایت بقیه بن ولید ست و در وی جماعتی سخن کرده و جمهور توثیقش نموده اند و حدیث مقدم أبي را
طبرانی در اوسط از طفیل بن عمرو دوسی بنحو آن روایت کرده و بعض این روایات مقوی بعض ست پس حجت بدان
قائم باشد و ورودش در خصوص هدیه مانع از استدلال بدان بر تحریم اجرت نیست زیرا که آنحضرت صلعم ذکر دلیل بر تحریم
اخذ عوض کرده چنانکه در روایات ست و آنچه اصرح ست ازین احادیث بر تحریم بدان استدلال ترک کرده اند و آن
حدیث عبد الرحمن بن شبل ست مرفوعا نزد بزار و احمد باسنادی که رجالش ثقات اند قال اقرؤا القرآن ولا تغلوا فيه
ولا تجفوا عنه ولا تأكلوا به ولا تستكثروا به و در حدیث جابر ست قال خرج علينا رسول الله صلعم ونحن نقرأ
القرآن وفينا الاعرابي والعجمي فقال اقرؤا فكل حسن وسيجيء اقوام يقيمونه كما يقام القدح يتعجلونه ولا يتأجلونه
اخرجه ابو داود واخرجه هو ايضا من حديث سهل بن سعد و از آنچه آنرا در منع اخذ اجرت بر آنچه طاعت
دخل ست قول وی صلعم ست درباره اذان که عثمان بن ابی العاص را ارشاد کرد ولا تتخذ مؤذنا يأخذ على اذانه اجرا
و درین باب حدیثها ست و مذهب جمهور حلت اجرت بر تعلیم قرآن ست و از حدیث عباده و ما في معناه جوابها گذارش
کرده اند از انجمله آنکه اینهمه واقعات عینیه ست محتمل که آنحضرت دانسته باشد که این کار خالصا لوجه الله کرده اند پس اخذ
عوض را بران مکروه داشته و تمام اجوبه با اجوبه در شرح منتقی مستوفی ست و متمسک ادله مجوزین ست حدیث ابن عباس نزد
بخاری وغیره که ان نفرا من اصحاب النبي صلعم مروا بماء فيهم لديغ فعرض لهم رجل من اهل الماء فقال هل

فیکم من راق فان فی الماء رجلا لدیغا فانطلق رجل منهم فقرء بفاتحة الکتاب علی شاء فجاء بالشاء
الی اصحابه فکرهوا ذلك وقالوا اخذت علی کتاب الله اجرا حتی قدموا المدینة فقالوا یا رسول الله اخذ
علی کتاب الله عزوجل اجرا فقال رسول الله صلعم ان احق ما اخذتم علیه اجرا کتاب الله عزوجل واین عموم
دال ست بر جواز اخذ اجرت بر قرآن بر هر وجه از وجوه اجارات واین مخصص ست باحادیث متقدمه پس مقصور باشد بانچه
مشتمل ست بر ان این احادیث وتحرر وست که اجاره بر محظور شرعی جائز نباشد چه احادیث وارده در نهی از مهر بغی وحلوان کاهن
دال ست بران زیرا که علت در منع از نیها ونحو آن محرم بودن اینهاست وهر محرم ملحق ست بدان بنا بر استوا در علت
منع وجائز نیست استعمال اجیر مگر باذن مالک یا نائب مالک او ورنه از باب غصب باشد نه از باب اجاره وهکذا لابدست
از تعیین اجرت وتعیین چیزی که بران اجیر گرفته شده ورنه انتفاع بدان متعذر باشد وناگزیرست از انکه مدت معین بود
وعدم اشتمالش بر مدت معلومه هم صحیح ست چنانکه بر کذا در هر یوم بکذا یا در هر شهر بکذا مستاجرش گیرد که این اجاره
صحیح ست ودلیلی بر امتناع آن نیامده وهر دو خیار دارند اگر یکی ترک اجاره گیرد او را بغیر حرج میرسد ودال ست بر اشتراط
تعیین اجرت حدیث ابی سعید نزد احمد قال نهی رسول الله صلعم عن استیجار الاجیر حتی بیین له اجره در مجمع الزوائد گفته
رجال احمد رجال الصحیح الا ان ابراهیم النخعي لم یسمع من ابی سعید انتهی ونیز اخراجش عبد الرزاق واسحق در مسند
خود با وابوداود در مراسیل ونسائی در مزارعه بطریق غیر مرفوع کرده ولفظ بعض این ست من استاجر اجیرا فلیسم
له اجرته واخرجه ایضا البیهقي واعتبار بوقوع تراضی در اجرت ست از عین یا منفعت وهر چه در مبیعات ثمن
میتواند شد اجرت بودنش در اجارات صحیح ست وواجب اقتصارست بر منفعتی که بران تراضی واقع شده چه در فعل غیر آن
اگرچه اقل الضرر باشد مفسده بر موجرست وگاهی مخالف غرض او باشد پس آنچه بران هر دو رضا داده اند کردنش روا
نباشد ودخول خیار در اجارات باینوجه ست که اغراض در منافع مختلف ست همچو اختلافش در اعیان ومسلط را بر منافع
عین تا مدتی از زمان فسخ آن بانچه بدان فسخ بیع باشد میرسد اگر فسخ را وجهی مقبول باشد که لاحق او شود بفوت غرض در
اعیان وهمچنین داخل میشود دران تخییر چه هرگاه در بیع باحادیث صحیحه جائزست دخولش در منافع از باب فحوی الخطاب باشد
وهکذا دخول تعلیق بوقت مستقبل ست دران چنانکه گوید احرت منك هذا العین فی شهر کذا من الشهور
المستقبلة ومانع نیست ازان شرع ونه عقل ونتوان گفت که مخالف دخول عقد در عقدست چه اگر این وهم صحیح شود
این مخالفت مبنی بر مجرد رای بحت که غیر قادح در تعلیق ست باشد وبارها شناسا کرده ایم که مناط در تحلیل اموال تراضی ست
اعم از انکه اعیان باشد یا منافع مگر آنکه شرع که بدان قیام حجت میتواند شد بمنع تراضی در خصوص این معامله وارد شود

چنانکه در شتی از جهر یعنی و حلوان کاهن و نحوها وارد گشته و توجه دخول تضمین عین در اجاره آنست که نفس مستاجر بدان رضا داده و این رضا محلل مال مدفوع در ضمان اوست و نیست مجبر در مثل این معامله و نه وجهی از برای قول قائل بعدم صحت ست و وجوب رد بدلیل حدیث علی الید ما اخذت حتی تودیه ست والمراد به علی الید ضمان ما اخذت پس بر اجیر تادیه اش بسوی مالک واجب باشد و نیست نزاع در دخول مستاجر درین عموم و نیست استحقاق اجرت اعیان مگر باستیفاء منافع زیرا که اجرت در مقابله منفعت متعلقه بعین ست پس مستحق آن نشود مگر بانتفاع مستاجر بدان ولکن اگر این منافع چنان ست که در اوقات انتفاع بدان متجدد میگردد و موجر را مطالبه مستاجر بقدر اجرت چیزی که بدان منتفع شده میرسد و امهالش تا استیفاء هر انچه بران هر دو رضا داده اند لازم نمیشود مگر آنکه بر تاخیر تسلیم اجرت تا استیفاء جمیع منافع متعلقه باجرت راضی گردند پس درینصورت لازم هر دو شود و چون منافع در اجرت مالک عین راست و اجیر را انتفاع نیست مگر در وقتی از زمان پس الزامش بتسلیم اجرا و مادامیکه بدان منتفع نشده غیر معقول باشد و بسیار ست که بنا بر کدام عارض در عین انتفاع متعذر گردد پس آنقدر از حصه اجرت ساقط شود و معهذا مستاجر تسلیم جمیع با احتمال چه قسم بدان مکلف میتواند شد و مالک عین مالک منافع اوست و مجرد اذن برای مستغل عین تا مدتی از زمان باجرت دال بر جواز صرف عین بسوی غیر مستاجر نیست بنا بر اختلاف اشخاص در اغراض و مقاصد و ازینجا شناخته باشی که مستاجر را ایجار آن عین جائز نیست و دران حقی ندارد بلکه حقش مختص باستیفاء منافع ماذون بها از برای خود ست و چون سبب این استحقاق آنست که مالک عین اجیر را در برابر اجرت اذن بانتفاع از ان عین داده پس اذن مذکور متناول اخراج مستاجر آن عین را بسوی غیر خود و تسلیطش بر انتفاع گرفتن از ان نیست آری اگر مالک عین بدان دستوریش بخشد جوازش ظاهر باشد و مجرد وجود زیادت مرغب مصحح تاجیر مستاجر خواه مالک خواهد یا ابا کند نمی تواند شد زیرا که افتیات ست بر موجر در ملک او و در چیزی که امرش بدست وی ست و گذشت که نیست ادخال عقد در عقد از شرع و عقل و قیاس اجاره بر بیع بی وجه ست بنا بر فرق میان هر دو و حاصل آنکه مناط در همه جا تراضی ست که کریمه تجارة عن تراض بران دلالت دارد و هر که زعم تقیید این تراضی بقیدی که دلیلی بران دال نیست کند این زعم وی بروی مردود باشد و همچنین احل الله البیع دلیل ست بران و هر که زاعم عدم حلت بیعی از بیوع بغیر دلیل ست زعمش رد ست بروی و چون این حکم در بیع که نقل منجز املاک ست ثابت باشد بتجارت در منافع که باقی در ملک مالک ست ببقاء عین در ملک او چه رسد و عجب ست از فرق کردن میان اعیان و اعمال با آنکه همه منفعت ست چه اجاره اعیان تسلیط موجر ست مستاجر را بر انتفاع از ان و اجاره در اعمال تسلیط عامل ست از برای صاحب عمل بر منافع آن و ظهور عیب مقتضی ثبوت

دادوست و جز مبطل شرعی یا حصول رضا محقق باطل نگردد و تفرقه میان تلف مال و نفس از غرائب رائی و عجائب
اجتهادست و شک نیست که حفظ نفس مقدم بر حفظ مالست لکن اضاعت مال منکرست و حرمتش مقترن بحرمت نفوس ست
چنانکه در حدیث ان دماءکم و اموالکم علیکم حرام وارد شده و مجرد استیجار بر حمل چیزی از ان مستجیر بر دابه یا بر ظهر
او دلالت بتضمین اجیر ندارد نه بمطابقت و نه بتضمن و نه بالتزام و نه شرع بدان وارد گشته و نه رای صحیح و عقل سلیم بر آن
دلالت نموده بلکه غایت انچه واجب برین اجیرست ایصال آن چیزست بمکانی که مالک آنرا معین ساخته و ضامن نمیشود
اجیر مگر دمیکه از وی جنایتی یا تفریطی حاصل شود چه تضمین حکم شرعی ست و مستلزم اخذ مال معصوم مسلم بعصمت اسلامست
جز بحجت شرعیه جائز نباشد ورنه از صحرای اکل اموال مردم بباطل خواهد بود و چون شناخته شد که اجارهٔ ایصال شئی محمول
تا مکانی ست که بران تواطی واقع شده پس این ایصال بر اجیر واجب باشد خواه بر یک حامل بود یا اکثر و اگر حامل تلف گردد
اجیر را بدلش لازم آید و جائزست او را استنابت سائر با دابه و از برای ایجاب سیر بر اجیر وجهی نیست بلکه او را میرسد که
غیر آنرا برین دابه یا غیر آن دابه بار کند و وجهی از برای منع او از حمل غیر نیست و نیست استحقاق اجرت مگر بر ایصال محمول
تا جای معین چه اگر حمل دون آن جای تلف گردد و در ان جنایت یا تفریط اجیر نبود مستحق اجرت بمقدار حصه مسافت مقطوعه
باشد و نیست فرق در انکه معین حامل باشد یا محمول چه کلام در همه همانست که ذکرش رفت و نیست وجه از برای فرق مگر
مجرد خیالات که بنا احکام شرعی بران حلال نیست اینقدرست که چون دابه را استجاره کرد بر آنکه این حمل معین را تا جای معین
بار کرده برد مالک را نمیرسد که غیر آن حمل بران بار نماید زیرا که مستحق منافع آن مستاجرست لکن غیر معین را بالای آن بار
نکند اگر خلاف آن کرد و بنا بر این مخالفت تلف شد ضامن دابه باشد بنا بر جنایتی که بران خر مسکین کرد و زیاده از قدر معین
بر پشت آن بیچاره بار نمود و چون مستاجر ممتنع شود از تحمیل یا فسخ اجاره کند انچه اجیر باذنش کرده بود آنقدر لازم حالش گردد
اگر صدور این تفاسخ بر وجه تعدی از وی نبوده ست **فصل** استیجار اجیر بر عمل مقتضی استحقاق اوست از برای اجرت مسماة
بفراغ از ان عمل مگر آنکه تمام عمل را در مدت معینه بر وی شرط کرده شده باشد ورنه نیست اجرت از برای اجیر و وی بدان
راضی گشته پس حکم رضا لازم او شود و اگر رضا نداده مستحق اجرت بتمام عمل باشد خواه مدت دراز باشد یا کوتاه و بعد از دریافت
این معنی تفاصیل و تفاریع که رایحه از روائح علم از ان فائح و نوری از انوار شرع بران لائح نیست آسان گردد و مخالف
این معنی را میتوان گفت که هر که استیجار اجیر بر کاری کرد بر وی اجرتش واجب و بر اجیر بجا آوردن آن کار بر وجهی که بدان
تراضی و بران تواطی واقع شده لازم ست و انچه اجیر یا مستاجر زیاده بران از تعیین مدت یا اشتراط عمل بر صفت معروفه
و نحو آن که بران هر دو رضا داده اند ذکر کرده لازم حال هر دو ست مخالفتش هیچیکی را از اجیر و مستاجر نمیرسد و نه خروج

از مقتضایش می زیبد و گذشت که ضمان جز بجنایت یا تفریط یا اشتراطش بر وی که بدان راضی گشته لازم نمی آید و از آنحضرت اجیر گرفتن و اجیر شدن ثابت شده و منجمله دلائل استیجار آنحضرت بر عمل حدیث سوید بن قیس ست نزد احمد و اهل سنن بلفظ جلبت انا و مخرمة العبدي بزا من هجر فاتينا مكة فجاءنا رسول الله صلی الله علیه وسلم يمشي فساومنا سراويل فبعناه وثم رجل يزن بالاجرة فقال له زن وارجح و این را ترمذی صحیح گفته و ابو داود و نسائی و ابن ماجه روایتش از حدیث ابی صفوان بن عمیره هم کرده اند و اگر معلوم باشد که مقصد مستاجر تحصیل عمل ست بر صفتی که در ان اجیر و غیر او برابر اند پس اجیر را استنابت در ان عمل باین حیثیت میرسد و اگر اجیر در صنعت بهتر از غیر ست و غیر در ان کار لاحق او نمیشود پس استیجارش بران کار قرینه داله ست بر آنکه مراد مستاجر تولی اجیر بنفس خود از برای آن عمل ست و نگرفتن آن کار از دیگری که صنعت او نیکو نمیداند همچنین اگر اجیر در مکانی رفیع از دین ست و مستاجر استیجارش بر امری از امور دینیه کرده پس او را نمیرسد که دیگری را در ان عمل نائب خود سازد و خودش بجا نیارد و این در صورت عدم شرط ست و اگر عدم استنابه مشروط ست پس خودش روا نباشد گو آن دیگر بهتر از وی در صنعت بود یا در دین و عدالت اکثر و اتم باشد چه این عرف در محل عرف مقصود هر دو ست و نیست ضمان مگر در جنایت یا تفریط چه استیجار بر عمل شئ بود نه بر حفظ آن شئ آری اگر حفظ شرط کرده ست لازم شود و هم ضمان آید و اجیر مستاجر بر عمل مستحق اجرت ما دام ست که عمل اجاره بجا آرد و این معلوم ست بعقل و در شرع خلاف آن نیامده بلکه مقوی و عاضدش وارد شده بخاری و غیره از حدیث ابی هریره روایت کرده اند که آنحضرت صلی الله علیه وسلم فرمود يقول الله عز وجل ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة ومن كنت خصمه خصمته رجل اعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا واكل ثمنه ورجل استاجر اجيرا فاستوفى منه ولم يوفه اجره پس لفظ فاستوفى منه دال ست بر آنکه استحقاق اجرت نیست مگر باستیفاء عملی که بران اجیر گرفته شده و احمد و بزار از حدیث ابی هریره اخراج کرده اند که آنحضرت فرمود انه يغفر لامته في آخر ليلة من رمضان قيل يا رسول الله هي ليلة القدر قال لا ولكن العامل انما يوفى اجره اذا قضى عمله پس لفظ انما يوفى الخ دلیل ست بر حکم مذکور و صحیح ست دادن بعض معمول و نحو آن بعد از عمل در اجرت باجیر زیرا که مانعی از شرع و عقل از ان نیامده نه دادن معمول بعد از عمل زیرا که در حدیث ابی سعید نزد دارقطنی و بیهقی مروی ست نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان ابن تیمیه رحمه الله در منتقی گفته قد فسر قوم قفيز الطحان بطحن الطعام بجزء منه مطحونا لما فيه من استحقاق طحن قدر الاجرة لكل واحد منهما على الآخر وذلك متناقض وقيل لا باس به مع العلم بقدره وانما المنهي عن طحن الصبرة لا يعلم كيلها بقفيز منها وان شرط حبا لان ما عداه مجهول فهو كبيعها الا قفيزا منها انتهى و تفسیرش اولی ست

وبران صاحب نهایه اقتصار کرده ولکن در اسناد حدیث ابوکلیب هشام ست ابن القطان گفته لا یعرف وکذا قال
الذهبی وزاد وهو حدیث منکر وشیخ الاسلام ابن تیمیه حفید صاحب منتقی گفته انه حدیث ضعیف بل باطل
مغلطائی گوید هشام مذکور ثقه ست وابن حبان در ثقاتش ایراد کرده وبعد ازین اینحدیث ضعیف هم نباشد تا باطل بودنش
چه رسد والرجوع الی العمل به اولی من ظلمات الرای وتخلیطات الاجتهاد ومحمول مقاس ست بر محمول چه علت
کائن ست در محمول چنانکه در معمول ست وهر که عمل بمثل این قیاس ورا ضعف ازان کرده وی را عذری بدفع [illegible]
اهتمام نیست بتخصیص چیزی که فاسدش نامند باحکام مخصوصه فالباء از باب ترتیب باطل بر باطل وتفریع بنا اصل بر بی
اصل ست کما اوضحناه فی مواضع من هذا الکتاب واستحقاق بعض اجرت بفعل بعض وسقوط بعض بترک بعض
ظاهر ست واجیری که در صفت عمل مخالفت مستاجر کرد وغیر آن کار بجا آورد که مستاجرش بدان امر کرده بود مستحق اجرت در عمل
خود نباشد وچون در عین بسبب این مخالفت نقص حاصل گردد بر اجیر ارش آن واجب گردد واگر زیادت دست بهم دهد
بر مستاجر هیچ شی واجب نبود بلکه عین را با زیادت بگیرد واگر مخالفت در عین از طرف مستاجر رو دهد او را اجرت زیادت
در مسافت یا عمل یا نحو آن لازم آید هکذا ینبغی ان یقال وچون تراضی بر مدت معلومه باجرت معلومه حاصل شد این
اجاره صحیح ست واین اجاره باین حیثیت داخل ست زیر قوله سبحانه تجارة عن تراض واگر این تراضی غیر حاصل ست
اجاره از اصل صحیح نیست وحاصل این تراضی مقرر کردن اجرت ست در مقابل آن منفعت با بقاء عین ومنافع آن در
ملک مالک وچون مالک بعد از وقوع استغراق بعض منافع رغبت خود از اجاره ظاهر کند یا مستاجر عین یا موجر نفس خود گوید
که مرا ازین اجاره راغبم آیا دلیلی دال بر الزام راغب بوفا هست یا نه چه مرغوب اگر از طرف مالک ست پس وی بترک
اجرت که در مقابل باقی از منفعة بود رضا داد وقیاس اجاره بر بیع صحیح نیست چه مبیع از تراضی در بیع خارج از ملک بائع
بسوی ملک مشتری بثمن میشود ودرینجا خروج نیست بلکه هنوز منفعت در ملک مالک عین باقی ست واستحقاق اجرت اگر هست
بحسب استغراق منافع در وقت بعد وقت ست وچون دلیلی دال بر لزوم استمرار از هر دو سوی نیست هر واحد را ترک
اجاره هرگاه که خواهد جائز باشد حالانکه صاحب عین اجرت مقابل منفعت را گرفته وبر که بر وی اجرت واجب بود منفعت
عین را که در برابر اجرت لازمه اش بود بدست آورده واگر اینجا کدام دلیل بر لزوم استمرار هست چیست واذا عرفت
هذا هان علیک الخطب وسهل علیک التخلص من هذه التفریعات المبنیة علی شفا جرف هار المؤسسة
علی السراب المستندة الی الهباء ومؤید این بحث وشاد عضد اوست آنچه گذشت که استحقاق اجاره بعمل دهر اجاره
باشد وچون متارکه بلا سبب در اجاره صحیحه روا شد پس جواز ترک بدیت یا عیب یا بطلان منفعت یا زوال غرض

یا هر وقتی بعذری یا موت یا حاجت مالک تعیین اولی و آخری باشد **فصل** کرده ست اجا . . بر عمل کرده و بعض اهل علم
اجرت حجام را از عمل کروه داشته اند زیرا که آنحضرت صلعم ازان نهی کرده چنانکه در حدیث ابی هریره ست نزد احمد
باسناد دیگر رجالش رجال صحیح اند و آنحضرت صلعم آنرا خبیث نام کرده چنانکه در حدیث رافع بن خدیج ست نزد احمد و
ابو داود و ترمذی و صححه و بشر مکاسب نام نزد کرده چنانکه در روایت نسائی ست از حدیث رافع و سید را از کسب
حجام زجر فرموده و در علف ناضح ساختنش رخصت داده چنانکه در حدیث محیصه ابن مسعود ست نزد احمد برجال صحیح واخرجه
ایضا ابو داود والترمذی وقال حسن و ثابت شده که آنحضرت صلعم را ابو طیبه حجامت کرد و او را دو صاع
از طعام داد و موالی او را در باره تخفیف از وی گفتگو کرد و این در صحیحین و غیرهما ست از حدیث انس و هم در صحیحین از
حدیث ابن عباس ثابت شده که حجامت کرد رسول خدا را عبدی از بنی بیاضه و او را اجرت داد و با سیدش در باره تخفیف
از ضریبه اش سخن فرمود و جمع میان این احادیث باین نهج میتواند شد که اجرت بر حجامت مکروه ست ولکن فعل مکروه
از آنحضرت و تقریر صاحبش بران بعید مینماید و حجام کسی ست که خون از بدن میکشد و حلاق کسی ست که آرایش و پیرایش
موی سر و ریش و جز آن مینماید و میان هر دو فرق ست و در نهی از اجرت حلق دلیلی وارد نشده

باب المزارعة

و آن عبارت ست از تاجیر ارض بذهب یا فضه چنانکه در حدیث رافع بن خدیج در صحیحین و غیرهما ست کنا اکثر الانصار
حقلا فکنا نکری الارض علی ان لنا هذه ولهم هذه فربما اخرجت هذه ولم تخرج هذه فنهانا عن ذلک
فاما الورق فلم ینهنا وفی لفظ للبخاری فاما الذهب والورق فلم یکن یومئذ و ... در تاجیر ارض بجزء خارج از
زمین دراز ست شوکانی رح دران رساله مستقله نوشته بنا بر کثرت احادیث و اختلاف ادله آن و در شرح منتقی
هم ایضاح این بحث نموده بروجهی که ناظر دران بعد از امعان نظر محتاج بکتاب دیگر نمیشود حاصلش آنکه در صحیحین و غیرهما
از حدیث ابی هریره ثابت شده که آنحضرت صلعم اهل خیبر را معامله کرد بر شطر آنچه بر آید از ثمر یا زرع و در لفظی آمده
که بر نصف ثمره و بخاری از حدیث ابی هریره روایت نموده که قالت الانصار للنبی صلی الله علیه وسلم
اقسم بیننا وبین اخواننا النخیل قال لا فقال الانصار تکفونا المؤنة ونشرککم فی الثمرة قالوا سمعنا واطعنا
و درین باب حدیثها ست که دال ست بر ثبوت استیجار بجزء خارج از زمین باز دلیل بر استمرار این تاجیر بجزء خارج
از ارض ثابت گشته تا آنکه بخاری گفته قال قیس بن مسلم عن ابی جعفر قال ما بالمدینة اهل بیت هجرة

الا زرعون على الثلث والربع بعد ازان از رسول خدا نهی از مخابره بثبوت رسیده چنانکه در صحیحین وغیرهما ست از
حدیث جابر که ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المخابرة وجابر تفسیرش بثلث وربع کرده وآمده که منهی عنه آنست
که دران جهالت باشد چنانکه بخاری ومسلم وغیرهما از حدیث رافع بن خدیج روایت نموده اند که کنا اکثر الانصار حقلا
کما تقدم قریبا ودر لفظی از حدیثش نزد مسلم چنین ست انما کان الناس یؤاجرون على عهد رسول الله صلعم بما
على الماذيانات واقبال الجداول واشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا ويسلم هذا ويهلك هذا
ولم يكن للناس كرى الا هذا فلذلك زجر عنه فاما شيء معلوم مضمون فلا بأس وفي لفظ للبخاري من حديثه نحوه وفي لفظ
له ايضا من حديثه قال حدثني عماي انهما كانا يكريان الارض على عهد رسول الله صلعم بما ينبت على الاربعاء
وبشيء يستثنيه صاحب الارض فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك واين حدیث دالست بر آنکه سبب نهی
همین ست که در حدیث ذکر یافته ووجه آن جهالت وتجویز عدم حصول نابت در مکانیست که تاجیر بر خارج ازان مکان ست و
بروی محمول ست آنچه از مطلق نهی از مخابره آمده چنانکه در حدیث جابر ودر بعض روایات حدیث رافع ست یا حمل نهی
بر کراهت کرده شود چنانکه حدیث ابن عباس افاده اش میکند ولفظ حدیث نزد بخاری وغیره از عمرو بن دینارست که قال
قلت لطاوس لو تركت المخابرة فانهم يزعمون ان النبي صلعم نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس
اخبرني ان النبي صلعم لم ينه عنها وقال لان يمنح احدكم اخاه خير له من ان يأخذ عليها خراجا معلوما
وترمذی بطریق صحیح از ابن عباس باین لفظ اخراج کرده که ان النبي صلعم لم يحرم المزارعة ولكن امر ان يرفق بعضهم
ببعض ودر صحیحین وغیرهما ست از حدیث ابی هریره قال قال رسول الله صلعم من كانت له ارض فليزرعها او
ليمنحها اخاه فان ابى فليمسك ارضه صاحب منتقی بعد ذکر این حدیث گفته وبالاجماع تجوز الاجارة ولا تجب الاعارة
فعلم انه اراد الندب انتهى وزرع در فاسد از برای رب بذرست وبروی اجرت ارض یا عمل واجب باشد واین
وقتی که بذر اجیر باشد ظاهرست چه او باذن مالک بذر کرده ومجرد فاسد بودن مزارعت مبطل اذن که بدان او را بذر جائز
وبسببش زرع حاصل شد نیست واگر این بذر بغیر اذن ست زرع صاحب ارض را باشد چنانکه در حدیث رافع بن خدیج ست
که آنحضرت فرموده من زرع في ارض قوم بغير اذنهم فليس له من الزرع شيء وله نفقته واگر بذر مالک ارض ست
پس ظاهرست که بذر ازان اوست وبروی اجرت عمل عامل واجب زیرا که وی عمل باذن او کرده ست وبذر طعام غصب
استهلاک ست بمثل آن غرم باشد زیرا که ارجاع عین بعد از استهلاک ممکن نیست ناچار عدول بسوی مثل آن کنند اگر
بهم رسد ورنه قیمتش بدهد **فصل** مغارسه نوعی از انواع اجارات ست چون تراضی بر غرس اشجار معلومه حاصل شود تا آنکه

بجهد معلوم رسد لیو ونش باجرت معلوم از غیر ارض یا بجزی از ارض یا از شجر صحیح ست و در دادن اجرت از ثمن لابدست که بعد صلاح برسد زیرا که بیع ثمر پیش از صلاح نهی کرده شده اینجا همه صواب است و نبات شجر را حفظ و سقی و اصلاح آن بایست حاجت اشتراطش نیست چه از لوازم اطلاق مغارسه است و معنی ست از ان ذکر بلوغ شجر بعمر و سه بجهد معلوم و اگر ذکرش نکرده جز غرس و اصلاح دیگر هیچ نباشد چه استحقاق اجرت مسماة نباشد مگر بر عمل معلوم نه مجهول تنوع دیگر مساقات ست و در قدر آن قول رب ارض معتبر نیست بلکه قول قول نافی زیادت ست و بینه بر مدعی اوست و در بقاء اذن قول قول مالک باشد چه اصل بقاء اوست و اگر مدعیش اجیر باشد قول قول مالک است که فی الحال انکارش میکند آری اگر اجیر دعوی آن بعد از مضی وقت بکند قول قول او باشد چه اصل عدم ارتفاع اوست پیش از اختلاف ٭

باب الاحیاء

اصل در ثبوت احیاء و ایجاب آن از برای ملک حدیث جابر ست که ان النبی صلی الله علیه وسلم قال من احیی ارضا میتة فهی له و این را احمد و اهل سنن روایت و ترمذی تصحیح کرده و در لفظی از احمد و ابو داود از حدیث چنین آمده من احاط حائطا علی ارض فهی له و هم این هر دو و طبرانی و بیهقی روایتش بهمین لفظ از حدیث سمره کرده اند و ابن الجارود صحیحش گفته و سعید بن زید گفته آنحضرت فرمود من احیی ارضا میتة فهی له ولیس لعرق ظالم حق و این نزد احمد و اهل سنن ست و نسائی تحسینش و اعلال بارسال کرده و دارقطنی بترجیح ارسالش پرداخته و بخاری و غیره از حدیث عائشه آورده اند قالت قال رسول الله صلعم من عمر ارضا لیست لاحد فهو احق بها و ابو داود و ضیاء در مختاره از حدیث اسمر بن مضرس اخراج کرده اند قال اتیت النبی صلی الله علیه وسلم فبایعته فقال من سبق الی ما لم یسبق الیه مسلم فهو له قال فخرج الناس یتعادون یتخاطون و این احادیث و آنچه در معنی اینها آمده دال اند بر آنکه هر که زمینی مرده غیر مملوک احدی را زنده گرداند و ویرانش را آباد سازد وی احق ست بدان زمین و این زمین ملک آن کس میگردد و اگر یکی از مسلمانان بدان سبقت کرده یا ملک ذمی بود احیاء ش جائز نباشد چنانکه لفظ احمد و حدیث عائشه بران دلالت دارد و چنانکه لفظ میتة درین احادیث مقید اوست چه زمینی مملوک ذمی مرده نیست و لفظ ما لم یسبق الیه مسلم از باب تخصیص بر بعض افراد عام ست زیرا که معنی اشتقاقی از ان محو گشته و همچو جامد گردیده و دلیلی بر اشتراط اذن امام درین احیاء نیست لکن زمین مرده که مالکش معلوم نباشد نظر دران بسوی امام مسلمین ست همچو نظرش در سائر اموال خدا و تصرف دران بدست اوست و هرچه بدان لفظ احیاء لغة یا شرعا صادق می آید سبب ملک زمین مرده ست از برای محیی و بر ملکیتش

احادیث وارده در احیاء دلالت دارد و ملک بعد از ثبوت باطل نمیگردد و نتوان گفت که استیجار دران صحیح نیست زیراکه
مباشرت فعل مختلف ست باختلاف اغراض و مقاصد پس چون مباشر احیاء مامور باشد از طرف غیر و اجیر او باشد صحیح بود
و این عملش داخل بود در انواع اجارات و نیست مانع ازان همچنین اگر مباشر وکیل ست از طرف او پس اگر از برای
خودش باحیاء آن ارض نپرداخت بلکه از برای موکل احیاء کرد جائز باشد و این نه ازان املاک قهریه ست که در ملک
مالک می در آید خواه خواهد یا ابا نماید و همچنین اشتراک در احیاء نیز رواست زیراکه بعد از وقوع احیاء از هر واحد منهم له
سواء همه ست و نیست مانع ازان از شرع و نه از عقل و هر که بزمینی سابق شده و بران علامتی گذاشته این دلیل ست بر سبق او
بسوی آن زمین و وی احق ست بدان چنانکه در حدیث متقدم ست بلفظ من سبق الی ما لم یسبق الیه فهو له
و شرع ثابت کرده که این زمین ازان اوست و همین ست معنی ملک پس رجوع بسوی مجرد اصطلاح با وجود شرع و بسوی
مفاهیم لغویه بر تقدیر آنکه دران مفاهیم دلیلی بر تفاوت میان حق مالک باشد چیزی نیست و از ینجا شناخته شد که نیست
فرق میان احیاء و تحجر در ثبوت ملک زیراکه بر هر یکی ازین هر دو احیاء راست می آید و نیست مراد باحیاء مگر عمل در نفس
ارض بحرث یا غرس یا نحو هما و در احادیث متقدمه گذشته که هر که احاطه حائط بر زمین کند این زمین او راست چه
حائط نه عمل در نفس ارض ست بلکه از باب تحجر اوست از آنکه داخل اندران در آید پس این تحجر در دلالت بر سبق همچو ضرب
اعلام در جوانب ست و یکی را از باب احیاء گردانیدن و دیگر را از باب تحجر داشتن وجهی ندارد و همچنین فرق نمودن در
احکام احیاء و احکام تحجر بیوجه ست فلا نشتغل بالکلام علیه ففی هذا الکفایة **فصل** در حدیث ابو هریره آمده
که آنحضرت فرمود لا یمنع الماء والنار والکلاء اخرجه ابن ماجة باسناد صحیح و اطلاق کلاء نزد اهل لغت بر حشیش
آید نه بر درخت و در حدیث ابی خراش ست از بعض اصحاب نبی صلعم مرفوعا نزد احمد و ابو داؤد بلفظ المسلمون شرکاء
فی ثلث فی الماء والنار والکلاء و رجال اسنادش ثقات اند و ابن ماجه روایتش از حدیث ابن عباس کرده و دران
و ثمنه حرام زیاده نموده و صححه ابن السکن و درین باب حدیثهاست حاصل آنکه این هر سه چیز مشترک ست میان مردم
و شجر نابت در ارض مملوکه از ان مالک ست و در غیر مملوکه ازان کسی ست که بدان سابق شده و آنچه دال باشد بر مشترک بودن درخت در میان مردم در
احادیث نیامده و مؤید اشتراک در کلاء در ما دست حدیث ابی هریره در صحیحین و غیرهما مرفوعا لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا
به الکلاء و لفظ مسلم این ست لا یباع فضل الماء لیباع به الکلاء و فی لفظ للبخاری لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به
فضل الکلاء و عایشه گفته نهی رسول الله صلعم ان یمنع نقع البیر و این نزد احمد و ابن ماجه ست و در حدیث عمرو بن شعیب
عن ابیه عن جده ست من منع فضل مائه او فضل کلائه منعه الله عزوجل یوم القیامة اخرجه احمد و مسلم از حدیث جابر

روایت کرده ان النبي صلی الله علیه وسلم نهی عن بیع فضل الماء واخرج نحوه اهل السنن وصححه الترمذي في
من حديث اياس بن عبد رضي الله عنه طريق اخری وابن ماجه از عائشه آورده انها قالت يا رسول الله ما الشيء
الذي لا يحل منعه قال الملح والماء والنار واسنادش ضعيف ست وطبراني در صغير از حديث انس اخراج کرده
خصلتان لا يحل منعهما الماء والنار ابو حاتم گفته هذا حديث منكر وبالجمله اشتراک مردم در آب وآتش وگياه
در درخت وچوب نيست خواه در ارض موات باشد که احيا د آن کرده يا در زمين مملوک والله اعلم بالصواب

باب المضاربة

در وقوع تعامل بدان در زمن صحابه رضي الله عنهم شکی نيست جماعتی از اکابر اصحاب آنرا کرده وصاحب نهاية المجتهد
حکايت عدم خلاف ميان مسلمين در جواز قراض نموده ودر جاهليت معمول بها بود واسلام آنرا مقرر داشته انتهی وابن حجر
در تلخيص گفته انه اجماع صحيح وگفته انه کان في عصره صلعم فعلم به واقره ولولا ذلك لما جاز انتهی ونيست
شرط دران مگر مجرد تراضی فقط بر تعامل وقدر ربح وچون اين تراضی واقع شود اين مضاربت داخل باشد زير قوله تعالی
تجارة عن تراض وبارها شناسا کرده ايم در بيع وجز آن که اين اشتراط الفاظ اثارتی از علم ندارد وضرورست که اين
معامله مضاربت ميان دو جائز التصرف باشد چه هر که تصرفش جائز نيست صدور رضا را از وی حکم نباشد ومعلوم بودن
مال باينوجه معتبرست که جهالت ذريعه اختلاط راس المال بربح ست پس معامله مختل گردد واگر اين مضاربت در عروض باشد
لابدست که قيمتش متميز باشد تا معلوم شود که زائد بران ربح ست ودر هر شئی که بيع وشرا ميسر وصحيح ست چه معامله نيست
که دران ربح با بقاء راس المال منظورست وحضور مال شرط نيست اگر معلوم هر دوست لکن تفصيل کيفيت ربح ضرورست
چه غرض ازين معامله همين ست ونيست مانع از دخول تعليق وتوقيت با حصول مناط معتبر در معاملات که آن تراضی ست
پس بر متعاملين در تعليق تعامل بوقت مستقبل وتوقيتش بمدت معين حجری نيست ومالک را ميرسد که در ملک خود انچه
خواهد شرط کند مادام که رافع مقتضای معامله نبود وعامل اگر امتثالش نکند متعدی وضامن خلاف باشد زيرا که در ملک غير
بغير اذن او تصرف کرده وعامل را در مطلق مضاربت هر تصرف جاری بر نمط تصرفات عارفين بجلب نفع يا دفع ضرر ميرسد
ووجهی از برای منع خلط اگر عامل دران صلاح بيند نيست ومضاربت عامل با غير بدون اذن مالک جائز نيست زيرا که وی
مضاربت باينکس کرده ست نه با غير او ونه بمضاربت بغير اذن داده واين مضاربت از عامل نه بمنزله بيع ست ازوی
برای طلب ربح بلکه نيست مضاربت مگر آنکه عامل ديگر را در ان نصيبي از ربح ست وبسيارست که مفضی بضرر يا کسادی نقص

و بر ربح یا حدوث خسر گردد و همچنین او را قرض دادن مال مضاربه نمیرسد بنا بر آنکه خلاف مقصود از مضاربت است و هو الربح و گاه باشد که مستقرض را اعسار عارض گردد و بسبب آن از قضا ممتنع گردد و در همه و هم چنین سفتجه کردن مال مضاربت اگر چه در مصلحت باشد لا باس بست و او را تصرف در مال مضاربت بر وجهی که در آن مصلحت نباشد یا مظنه مفسده بود نمیرسد پس مجرد تفویض مال بعامل متصرف بسوی ضرر نگردد چه مقصود ازین تفویض طلب سود است نه خواهش زیان و کیف که مقتضای این معامله و موجب عقد درین مضاربه همین غرض است لا غیر و اعتماد در مثل آنکه مؤن مال از ربح باشد حصول تراضی است اگر هر دو رضا دهند بر آنکه مؤن از نصیب عامل از ربح باشد هیچ باک نیست و هکذا العکس و هر چند تجویز استغراق ربح ذاهب بغرض مقصود است لکن میتوان گفت که تراضی محلل و مسوغ اوست و اصل عدم مانع است و دلیل بر مدعی منع باشد و چون عامل بمنزله وکیل صاحب مال است و امر وکالت بسوی موکل باشد هرگاه خواهد او را عزل کند و وی تا وقت عزل مستحق نصیب خود از ربح باشد و آنچه موجب تسلیط عامل بر مال بود تا آنکه گفته آید که مالک را جائز است که از وی سلع مضاربت بجز در اینجا موجود نیست بلکه درینجا چیزی است که در مسافت اقرب و در مؤنت اقل است و آن این است که مالک را میرسد که سلعه مضاربت بگیرد چه این سلعه ملک اوست و اگر مشتمل بر ربح است نصیبش ازان بدهد و اگر این سلعه را هم بدست عامل مضارب بفروشد مضائقه نیست زیرا که بیع ملک خود بدست غیر کرده و نیست از شرط صحت این بیع فقدان ربح چه وقوف بر مقدارش بتقدیر عدول ممکن است و این خارج باشد از بیع و ظاهر آنست که آنچه عامل بمال مضاربت بخرد در مضاربت باشد بدون فرق در آنکه نیت اشترای آن ازان مال کرده باشد یا نه و هر چه بمال غیر مضاربت خریده خواه قبل از عقد بود یا بعد ازان داخل در مضاربت نباشد و حکم مفرعین بر معاملات بفساد غالباً راجع بسوی فوات امور لفظیه باشد که هرگز مقتضی خلل معامله نیست و نه حکمی بدان متعلق است بلکه حصول تراضی میان صاحب مال و عامل بر نصیبی معلوم از ربح مضاربت صحیح است و اگر این تراضی حاصل نیست وجود مضاربت همچو عدم باشد و نیست وجهی از برای گردانیدن کدام امر ثالث در میان صحت و بطلان و ثابت کردن کدام حکم از برای آن مخالف حکمی که در جانب صحت و بطلان بوده و اگر صاحب مال بمیرد مالش ازان وارث گردد و او را اختیار است اگر خواهد مضاربت را چنانکه در حیات مورثش بود همچنان مقرر دارد و این مضاربت مستقله است که بمجرد تراضی میان هر دو حاصل گشته و اگر خواهد مقرر ندارد درین صورت بر عامل ارجاع آن مال بعد از گرفتن ربح حصه خود واجب است و اعراضی که در آن ربح است نخشش ازان بقدر تقدیر عدول باشد و تضییق در بیز بطلب نبود و دست او دست عدوان جز بترک رد نزد طلب نباشد و هکذا باطل میشود مضاربت بموت عامل زیرا که اذن از مالک عامل را بود نه دیگر را و لازم نمیشود بر وارث عامل مگر همان که لازم بر عامل بود و اگر مالک مال بمیرد بوجه مذکور و چون میت مجملا گوید که

نزد من مال مضاربت فلان ست وارث او مطالب باشد بتعيين آن اگر از معرفتش انکار آرد نيست بروی مگر يمين و بر
مالک مال بينه بر تعيين اگر عاجز شود اين اجمال ثابت باشد در ترکه ميت و نزد عدم امکان تعيين مقدار رجوع بسوی اوسط
تقادير مردم در مضاربات نموده آيد و نزد حسر و بيع قول قول ثانی زيادتست و بينه بر مدعی ست و هکذا قول قول اوست
در حدوث بيع بعد از عزل و بعد از قبض و بينه بر مدعی اين هر دوست و در حجر قول قول ثانی باشد چه اصل عدم اوست
و بالجمله خوض درين مسائل از مفرين ظلمات بعضها فوق بعض ست و قد کشفنا عنك ما يحول بينك و بين ادراکها
بعين البصيرة و خلط بر وجه تعدی خيانت مضمونه ست و غايتش لزوم ارش نقص ست و اين نزد تعذر امتياز باشد
ورنه واجب بر خالط تميز اوست

كتاب الشركة

ثبوت شرکت بسنت مطهره ست و مسلمانان بران اجماع کرده اند و در مطلق شرکت حديث ابوهريره مرفوعا باين لفظ وارد شده
يقول الله انا ثالث الشريکين ما لم يخن احدهما صاحبه فاذا خانه خرجت من بينهما اخرجه ابوداود
والحاکم وصححه و در حديث سائب بن يزيد ست نزد اهل سنن و حاکم و صححه انه کان شريك النبي صلی الله عليه وسلم
فی الجاهلية و در بعض الفاظ حديث آمده انه کان شريك النبي صلی الله عليه وسلم قبل البعثة فجاء يوم الفتح
فقال مرحبا باخي وشريکي لا يداري ولا يماري و حديث را الفاظ است و ميان جماعه از صحابه شرکت واقع شده
و اسلام آنرا مقرر داشته و لکن اين انواع که اهل فروع ذکر کرده اند و مفاوضه و عنان و ابدان و وجوه نامش گذاشته
جز اسامی مصطلح عليها نيست و هر يکی را ماهيتی مقرر نموده اند و بقيود مقيد ساخته و اين نه علم مواضعه ست نه علم اصطلاح
بلکه علمی ست که دران انچه خدا از معاملات و عبادات از برای عباد مشروع فرموده بيين کرده شده ست و شرکت شرعيه
بوجود تراضی ميان دو کس يا بيشتر بر آنکه هر يکی مقداری معلوم از مال خود بدهد و بدان طلب مکاسب و ارباح برين شرط
که هر يکی را بقدر مال مدفوعش حصه از ربح حاصل بود و بر هر واحد از ومؤن خارجه از مال شرکت بقدر نصيب خويش
باشد درست بهم ميرسد و چون اين تراضی که در همه معاملات مناط شرعی ست حاصل شد پس درين شرکت تساوی مال
هر واحد از شرکاء شرط نيست بلکه مطلوب از تحاصص در غنم و غرم بدانستن حصه هر واحد اگرچه بعض آن حقير و بعض
آن کثير باشد حاصل ميگردد و هکذا وجهی از برای اشتراط اخراج مال در بادی بدء و خلط آن در مال شريک ديگر نيست
بلکه مقصود اتجار بمجموع آن مال ست تا آنکه اگر يکی از ايشان بنقد خود نوعی از انواع عروض بخرد و ديگری مثل آن

کنند و همگنان رضا دهند بر آنکه ارباح این عروض مشترکه همگنان را باشد بحسب حصص خویش و خسران بر همگنان بود این
شرکت صحیحه شرعیه ست و همچنین اگر هر یکی عروضی برآرد و مقدار قیمت هر نوع ازین انواع عروض که هر یکی برآورده است
بشناسد و بر آنچه در مجموع از ارباح و اغرام حاصل گردد تراضی بر اشتراک نمایند این شرکت صحیحه باشد همچنین اگر میان دو کس
یا بیشتر بر طلب اسباب رزق از مجموع ما رزقهم الله میان خود با تراضی دست بهم دهد این شرکت صحیح بود گو یکی در مشارق
ارض اتجار کند و دیگر در مغارب ارض ابن مسعود و عمار بن یاسر و سعد بن ابی وقاص اشتراک کردند در آنچه از مغانم
روز بدر بیابند چنانکه مالک و ابو داود و نسائی و ابن ماجه روایت کرده اند و معلوم ست که این شرکت در مثل این قوم
با قلت صحابه بر آنحضرت صلعم مخفی نمانده باشد بلکه آنچه دال ست بر وقوعش بسبیل دوام در زمن نبوی با اصحاب آمده
ابو داود و نسائی روایت کرده اند از رافع بن خدیج که گفت ان كان احدنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ليأخذ
نضو اخيه على ان له النصف مما يغنم ولنا النصف وان كان احدنا ليطير له النصل والريش وللآخر القدح
و اگرچه در بعض طرق این حدیث مجهول ست لیکن نسائی آنرا از غیر طریق او باسنادیکه رجالش ثقات اند روایت کرده و اذا
تقرر لك هذا اغناك عن هذا الكلام المدون في كتب الفروع في شركة المكاسب وبه تعرف صواب ما ذكروه
من الشروط والقيود من خطائه حاصل آنکه تراضی بر اشتراک خواه متعلق بنقود و اعراض باشد خواه با بدان و وجوه همه
شرکت شرعیه ست و نیست معتبر دران مگر مجرد تراضی با علم بمقدار حصه هر واحد از ربح و خسر و این خسر اگر باعتبار مقادیر مال
شرکت یا مقادیر قیمت عروض ست پس لابدست از معرفت مقدار زیراکه ترتیب ربح بر وی ست و حصول تراضی بر
استوا در ربح با وجود اختلاف مقادیر اموال جائز و سائغ ست گو مال یکی یسیر و مال دیگری کثیر بود و درین چیچ معامله باکی
در شریعت نیست چه تجارت بتراضی و مساحمت بطیبت نفس ست و هر واحد را از مشترکین ترک شرکت میرسد هر گاه که خواهد
و انفساخ بموت ظاهرست زیراکه مال از ملک یکی بملک دیگری منتقل شده و دخول تعلیق و توقیت صحیح باشد بنا بر عدم مانع

فصل در حدیث ابو هریره آمده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة
اذرع و این در صحیحین و غیر هماست و دران دلالت ست بر آنکه نزد التباس عرض طریق در املاک رجوع باین مقدار در هر
طریق کنند و در تقیید این مطلق حدیث ابن عباس نزد دار قطنی باین لفظ وارد شده اذا اختلفتم في الطريق
الميتاء فاجعلوه سبعة اذرع وهكذا في حديث عبادة عند الطبراني وحديث انس عند ابن عدي و در اسناد
هر واحد ازین هر دو حدیث مقال ست و احداث صوامع اگر در جائی ست که مختص بمجاورین ست پس لابدست از
اذن آنها چه هر یکی را دران موضع حق خاص ست و اگر احداثش در جائیست که اختصاص بمجاورین ندارد و بیابانی حق

عامه مردان تضییق نیست بلکه مجرد ارتفاع صومعه بر بیوت مست و موذن غیر عدل ست در باطن پس شک نیست که
این مفسده باشد و در نفس حکمی ست با نچه با آن نظر بسوی محلات که بر ان اطلال می افتد متعذر باشد یا رعایت مصلحت
عامه بسماع اذان اگر از امکنه که در ان اذان میشود دور بود و این مصلحت خاصه ست بعد از دفع مفسده و نتوان گفت
که مالک را در ملک خود آنچه خواهد میرسد گو جار را ضرر برسد زیرا که این کلیه مخالف توصیه و امر نبویه ست باحسان بهمسایه
و دفع ضرر از وی تا آنکه آنحضرت فرمود والذي نفسي بيده لا يؤمن احدكم حتى يأمن جاره بوائقه و احادیث
این باب را اگر کسی فراهم سازد در مصنفی مستقل بیاید و ناهيك بقوله صلى الله عليه وسلم لا يمنع جار جاره ان يغرز
خشبة في جداره كما في الصحيحين وغيرهما من حديث ابي هريرة و قرآن کریم ضرار را در چند آیه باختلاف موارد
حرام گردانیده پس چه قسم مثل آن در حق جار ثابت نخواهد بود و در شرکت در اصل نهر اگر وقوف بر قدر حصص باثبوت اصل
اشتراک ممکن نباشد قسمت بر قدر اموال بود که بدان استحقاق سقی ثابت شده وهذا كلام واضح ظاهر لاغبار عليه
و در حدیث عباده آمده ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في شرب النخل من السيل ان الاعلى يشرب قبل الاسفل
ويترك الماء الى الكعبين ثم يرسل الماء الى الاسفل الذي يليه وكذلك حتى تنقضي الحوائط او يفنى الماء
و این نزد ابن ماجه و عبد الله بن احمد و بیهقی و طبرانی ست و در سندش انقطاع ست و لکن مقوی او ست حدیث عمرو بن شعیب
عن ابيه عن جده نزد ابو داؤد و ابن ماجه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى في سيل المهزور ان يمسك حتى
يبلغ الكعبين ثم يرسل الاعلى على الاسفل ابن حجر در فتح گفته اسنادش حسن ست و نیز اخراجش حاکم در مستدرک
از حدیث عائشه کرده و گفته که صحیح ست و ابو داود و ابن ماجه روایتش از ثعلبه عن جده نموده و مجموع این احادیث در نور
قیام حجت ست پس مالک اعلی از برای آب تا آنجا باشد که بکعبین رسد باز آنرا مرسل سازد و در صحیحین وغیرهما از حدیث
عبد الله بن الزبير عن ابيه آمده ان رجلا من الانصار خاصم الزبير عند رسول الله صلى الله عليه وسلم في شراج الحرة
التي يسقون بها النخل فقال الانصاري سرح الماء يمر فابى عليه فاختصما عند رسول الله صلعم فقال للزبير
اسق يا زبير ثم ارسل الى جارك فغضب الانصاري ثم قال ان كان ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلعم
ثم قال للزبير اسق يا زبير ثم احبس حتى يرجع الماء الى الجدر و زاد البخاري في رواية فاستوعى رسول الله
صلعم حينئذ للزبير حقه وكان قبل ذلك قد اشار على الزبير برأي فيه سعة له وللانصاري فلما احفظ
الانصاري رسول الله صلعم استوعى للزبير حقه في صريح الحكم وفي رواية له قال ابن شهاب فقدرت
الانصار والناس قول رسول الله صلعم اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع الى الجدر فكان ذلك الى الكعبين

واین حدیث صحیح موافق حدیث متقدم ست و دران دلیل ست بر امساک اعلی تا رسیدن آب بکعبین با نزار سال آن و بران
احق بسقی اعلی فاعلی ست و در ملک هر کسی که حق مسیل باشد بروی بقاء بر موجب حق مستمر ثابت و واجب ست و ادعای
عباد از ان نمیرسد و نه صاحب حق را زیادت بر حق می زیبد و حق اصلاحش بر کسی ست که آب در ملک ویست با تراضی و اگر
تقدم رضا نبود صاحب حق اصلاح آن بقدر استیفاء حق خویش بکند و نیست واجب بر صاحب ملک مگر بذل ملک با مرار آب
معتاد فقط و مالک عین و بند مسیل و دار ستحق چیزی نیست که مجاور او ست و در اعراف مردم آنرا اثر بها می دالکیه ... ترک میکنند و رجوع در مقدار بسوی اعراف غالبه باشد زیرا که درین مقام انچه صالح احتجاج و در خور استنا دباشد موجود نیست
و گذشت که مردم شریک یکدیگر اند در آب و گیاه و بعض در ان اولی از بعض نیند و این نوع اول ست از ادلهٔ وارده
در آب نوع دیگر نهی منع از فضل ماء ست چنانکه در احادیث صحیحه وارد شده و مجموعش دال بر منع از فضل ماء ست تا بدان منع
کلا نمایند و ظاهرش جواز منع غیر فضل و جواز منع فضل جز منع کلا ست نوع سوم جواز امساک آب ست از برای اعلی در حق
تا کعبین چنانکه آنفا گذشته و از مجموع این ادلهٔ وارده در آب بعد تقیید بعض ببعض جواز منع آب بقدر حاجت خود از برای
سابق بسوی آب و ارسال فضل برای منتفع بست خواه سقی ارض کند یا دواب را نوشاند یا خودش بیاشامد یا بدان تطهر کند و منع
آن بغرض منع کلا و زیادت در اثم ست گویا جمع کرد میان منع دو چیز که شارع در ان اشتراک مردم ثابت کرده بود و هما
الماء والکلاء حاصل آنکه اصل در هر آب موجود بر روی زمین شرکت میان مردم ست مگر آنقدر که سابق تا حق محتاج اوست
که این را شارع مستثنی و مسوغ ساخته و منع از زائد بر قدر حاجت و تملک آن با حراز و جز آن نمیرسد بلکه در احرازش متعدی ست
که بی حاجت از ان باز داشته با آنکه حاجت بسوی آن داعی ست و مردم اولی تر اند بدان گو در حرزی بعد از حرز کاهنشنه شده
و نتوان گفت که منع از فضل ماء ربنا بر منع از فضل کلا ست پس منع فضل ماء بدون منع کلا جائز باشد زیرا که آنحضرت صلعم
حبس آب را از برای اعلی تا آنکه بکعبین رسد حق ثابت گردانیده بعده بروی ارسال آن آب زائد واجب ساخته و حبس فاضل
را مشروع نموده و همچنین بشرکت مردم درین چیزها تصریح کرده و منجمله آن یکی آب ست که منعش حلال نیست پس میان احادیث
جمع کرده شد با آنکه سابق الی الماء یا مستخرجش از منابع احق ست بانچه حاجتش بسویش داعی ست و جز این دیگر او را هیچ
نمیرسد و چون منع فضل ماء ربنا بر منع کلا منجمله صور ممنوعه بلکه اشد آنهاست بنا بر جمع میان دو منکر و معارض این تقیید ست
انچه اول ست بر مقصود ازین دلیل پس صالح تقیید بدان نباشد و بر هیچ حال منع فضل روا نبود

باب القسمة

هر چه مشترک ست میان جماعه از میراث وغیره هر واحد از شرکا مالک قدر نصیب خود ست ازان مشترک اگر تقسیم آن کنند
قسمت بر قدر انصبا باید واین مشترک اگر کیلی یا موزون یا مذروع یا معدود ست باتفاق در جنس وصفت پس امر قسمت
دران ظاهر ست حاجت بسوی کلفت نیست واگر غیر اینهاست پس عدل در قسمت جز بقیمت تمام نمیشود تا تغابن از میان بخیزد
ولابد ست که نزد قسمت هر مالک حاضر بود تا نصیب خود بستاند یا نائب او حاضر شود واگر حاضر دادن حق غائب متهم بخیانت
نمیدارند حضور بعض هم کافی ست ولابد ست که بهر واحد آنقدر برسد که بدان منتفع شود بدون ضرر مگر آنکه ایجاد ضرورت
بود بسوی آن باینطور که مشترک میان ایشان یک چیز باشد وانتفاع هر واحد ازان بقدر نصیب خود ممکن نبود که درینصورت
قسمتش میان ایشان بطریق مهایاة خواهد بود حاصل آنکه درینچه باب مرجع بسوی تراضی ست زیراکه از وادی استیفار
املاک وحقوق ست ونزد اختصام در چیزی احکام شریعت را قطع آن خصومت بانچه اقرب الی العدل ست میرسد واین قسمت
در مختلف همچه بیع باشد ومناط در بیع همان تراضی ست پس برضا هر واحد بانچه یافته موجب ملک دیگر ست از برای انچه
بوی رسیده وبنا بر رد خیار دران بر وجود مقتضی رد در نصیب یکی از ایشان ست فقط واگر تمام مقسوم میان ایشان
معیب ست احدی را از ایشان رد نصیب خود نمیرسد زیراکه نصیب غیر او همچو نصیب اینکس دران چیز ست واین تشبیه
ببیع خاص باین احکام ست در غیر آن همچو بیع نباشد وظاهر عدم اجابت طالب ضرار ست در انچه مضر نفس او باشد زیراکه
نهی از ضرار عموما وخصوصا هر دو کتابا وسنة وارد شده تا برضا همگنان بضرار النفس خود چه رسد بخلاف انچه نفعش عام باشد
که اجابت آنها اندران مسلم ست واگر انتفاع یکی موجب ضرر دیگری ست خود اجابت نبود بلکه در وجه خلاص از ضرار غیر او
نظر کنند خواه ببیع مشترک بدست غیر وقسمت ثمن آن یا بتسلیم آن بیکی از شرکا وبدهانیدن ثمن حصه دیگر نه عین ونحو آن
ونزد تشاجر جز قسام کیست که قطع خصومت می تواند کرد وحق هر ذی حق بوی میتواند رساند و دو عدل بر خیزند وتقویم
ما یحتاج الی التقویم بکنند واگر باهم تشاجر نکنند ومیان خود ها برضا گرایند خود حاجت بسوی قسام وعدول بنا بر تقویم نیست
چه مقتضای تحلیل اموال بعض عباد از برای بعض همین تراضی ست واجرت قسام بر قدر حصص ست چه اخذ اجرت از هر واحد
از مشترکین بر قدر نصیب او اعدل ست از اخذ اجرت برخلاف این وجه وبالجمله لائق آنست که سعی در صلاح وقطع خصومت
کائنه میان ایشان کنند چه بقاء شرکت مظنه حدوث چیزیست که منتهی بسوی تشاجر وضرار گردد حاصل آنکه دفع مفسده از
شرکا یا از بعض وجلب منفعت ایشان متعین ست بر متولی قسمت گو باقتراع یا فروختن بدست غیر ودادن ثمن بقدر حصه
بهر کس باشد وهر که از ایشان طالب چیزی باشد که دران مفسده یا ذهاب مصلحت ست وی حقیق بعقوبت بود تا آنکه
ازین طلب بر گردد واین قسمت عبارت ست از انکه هر شریک را نصیب او از ملک بدهند وحق غیر مذکور ملحق آن باشد

پس اهر زمین اطرق وسواقی وصبابات وشرب آن وهر دار را طرق ونحو آن تابع گردد چه اگر این چنین نبود ایصال تام وانفصال حاسم خصام صورت نه بندد وقسمت مختل ومعتل ماند آری اگر قسمت ببعض حقوق مودی بضرار شود قسمتش روا نبود ومیان همگنان مشترک ماند وهر واحد بقدر نصیب خود ازان منتفع گردد وقرع را بدون اصل قسمت نکنند بنا بر ضرار وکیف که تشریع قسمت از برای دفع ضرارست وهمچنین قسمت نابت بدون منبت وبالعکس در هر دو امر زیرا که این همه موجب خصومت مفضی بسوی ضرار بعض یا همگنان است وهکذا قسمت زمین بدون زرع چه مستلزم ضرارست ... واما تمام حصت بنا بر عدم استیفاء چیزیکه محتاج استیفاءست ووجوب برداشتن شاخهای درخت از زمین غیر رب شجره ظاهرست زیرا که چون زمین در نصیب یکی آمده ودر زمین دیگر که مجاور اوست وملک غیرست اشجار اند واظلال آنها بر زمین اینکس مے افتد صاحب زمین را بنا بر آنکه ضرر بزرع او میرسد وصلاح غرس شجر نمی ماند ضرر عظیم باشد واقرار استرسال اشجار بر ارض غیر جائز نیست مگر آنکه تراضی وتسامح واقع شود ودعوی رب شجر که موافق بهست خلاف ظاهرست بروی بینه باشد ❊

كتاب الرهن

جائزست رهن در میان دو جائز التصرف واگرچه بتعلیق بود زیرا که مانعی ازان از شرع وعقل نیست وشرطیکه خلاف موجب او باشد لغوست زیرا که موجبش آنست که در ید مرتهن ماند تا آنکه استیفاء دین خود از راهن بکند وچون شرطی برخلاف آن کنند این شرط رافع موجب رهن باشد که آن بقاء اوست بید مرتهن ورهن آنحضرت صلعم همچنین بود چنانکه در صحیح بخاری وغیره از حدیث ابی هریره آمده که رهن رسول الله صلعم درعاله عند یهودی بالمدینة واخذ منه شعیرا لاهله ودر صحیحین وغیرهما ست از حدیث عایشه کان النبي صلی الله علیه وسلم اشتری طعاما من یهودی الی اجل ورهنه درعا من حدید وفي لفظ لهما توفی صلعم ودرعه مرهونة عند یهودی بثلاثین صاعا من شعیر ووجه خیارات در رهن آنست که گاهی راهن مطل میکند در دین یا مفلس میشود ورهن ازان مرتهن میگردد باین سبب پس اورا میرسد که بنا بر عیب ونحو آن ردش بکند وگاه باشد که از وفاء دین مرتهن ناقص میگردد پس اورا ابدال این بانچه وفا بدین کند میرسد وتا رهن بقبض مرتهن نه در آید رهن نباشد زیرا که باقی ... ت در ملک راهن پس ثبوت حق بدان نشود ومرتهن نگردد مگر بتراضی با قبض وبرین معامله حاجت باستدلال نیست زیرا که ماهیت این جز باین شکل یافته نمیشود واعتبار مجلس مجرد خیال است ونیست در حدیث الرهن یرکب ودره یشرب وعلی الذی

ویشرب ویرکب نفقته دلیل بر عدم اشتراط قبض بلکه دلیل بر قبض ست چه بدون قبض مرتهن شرب و رکوب صورت نه بندد و در بعض الفاظ این حدیث نزد احمد آمده اذا کانت الدابة مرهونة فعلی المرتهن علفها ونیست رهن مگر در مقابله دین ثابت بر راهن پس قبل از ثبوت دین بر راهن رهن نباشد بلکه مهیا از برای رهنیت بوده دستش میگردد در رهن بمجرد قبضه کردن راهن بعین مقابل رهن مرتهن استرجاع شی جز بردّ عین نمیرسد و چون مطلوب از مرامات توثیق مرتهن ست بمال او که نزد راهن ست پس میان عین و دین اندران فرق نباشد و هرکه دعوی فرق کند بروی دلیل ست و ورود رهن در دین نافع او نیست زیراکه این ورود منافی صحتش در عین نبود و صالح مانعیت نباشد و غالب فروقات و تفریعات که شیوخ وقوع درین ابواب کرده اند غیر تقریر اساس ست و فوائد رهن مرتهن ست مشغول نشتن بر او واین بعینه مراد ست بحدیث ابوهریره در صحیح بخاری مرفوعاً بلفظ الظهر یرکب بنفقته اذا کان مرهوناً ولبن الدر یشرب بنفقته اذا کان مرهوناً وعلی الذی یرکب ویشرب نفقته و حدیث ابوهریره مرفوعاً لا یغلق الرهن من صاحبه الذی رهنه له غنمه وعلیه غرمه که نزد شافعی و دارقطنی ست و سند او را تحسین کرده و حاکم و بیهقی و ابن حبان در صحیح خود آورده و طرقها دارد معارض او نیست چه محل حجت لفظ له غنمه وعلیه غرمه ست و در رفع و وقف این زیادت اختلاف ست ابن وهب که راوی اوست تصریح کرده که این زیادت از قول سعید بن المسیب ست وهکذا صحح ابوداود فی المراسیل انه من کلام سعید پس رجوع بسوی حدیث اول بالحقش متعین باشد و فوائد منصوص علیها در حدیث از برای مرتهن بود و الحاق دیگر فوائد بدان بقیاس باشد بنا بر عدم فارق و منجمله آن یکی کسب ست و بهمی زیرا فرق میان هردو نیست بلکه همه مرتهن را باشد و مؤن نفقه وغیره از آنچه حاجت مرتهن بسوی اوست بر مرتهن بود و ظاهر آنست که نیست فرق درآنکه رهن ملک راهن باشد یا آنرا استیجاره و استعاره کرده رهن داشته ست چه نزد قائل بضمان سخن در ضمان مرتهن یکی ست گو حال مختلف باشد میان راهن و در میان مستاجر و مستعیر او و ضمان بر مرتهن جز در صورت تلفش بجنایت یا تفریط او نباشد و معلوم ست که مال مسلمان معصوم ست بعصمت اسلام استحلالش جز بدلیل شرع روا نیست ورنه از دشت اکل یا تاکیل اموال ناس بباطل باشد و در غیر این هردو بروی ضمان نیست باشد هرچه باشد چه دی بنا بر اذن مالکش گرفته ست در حفی که شرع از برای او ثبت ساخته و آن توثیق ست ببقاء رهن نزد مرتهن در عوض که مالک و راهن بدان انتفاع گرفته و استعمال رهن را برای مرتهن بقبض متقدم ثابت ست گر آنکه بروجهی استعمال که نقصان بذیرد بهیچ لیس ثوب که این مرتهن را درست نیست اگر کرد پس نقص لازم او شود بقدر آنچه از استعمال نقص گشته و اگر استعمال آن رهن راهن ست بروی چیزی لازم نیاید زیراکه استعمال ملک خود کرده ولکن او را این استعمال

جائز نیست زیرا که رهن در حبس مرتهن ست و تصرف راهن اندران به بیع و نحو آن مخالف موجب رهن ست مگر آنکه مرتهن اذن
دهد که وی درین صورت بترک حق خود که متعلق بحبس رهن تا استیفاء دین بود رضا داد و اگر چنین نکند نقض آن مرتهن را باشد
و ظاهر آنست که عتق یا استیلاد فی الحال نافذ نمیشود چه حق مرتهن سابق ست برین هر دو امر آری اگر حال منتهی برجوع رهن
برای راهن گردد نافذ شوند ورنه عبد و امت را حکم حریت ثابت نشود و ام ولد باین کردار ام ولد نگردد و تجرد وقوع
تسلیط مسوغ مرتهن ست ببیع رهن در وقت معین یا مطلقا با عدم تعیین و اشتراط مقارنت بعقد مراعات امور لفظیه بیش نیست
با آنکه بارها گفته شد که انما التراضی ولا فوق ذلک مناط شرعی در معاملات و آنچه از تصرفات بران مترتب میگردد مجرد
تراضی ست پس چون راهن مرتهن را گوید که اگر دین تو در فلان وقت وفا نکنم رهن از آن تو باشد این گفتنش موجب ثبوت
ملک مرتهن از برای رهن ست و غیر ازین هیچ شرط نیست همچنین اگر گفت که اگر تا فلان هنگام وام تو ندهم ترا تسلط بر بیع رهن ست
ثمن خود ازان استیفا کن این گفتن صحیح ست و در زائد و ناقص هر دو باهم تراجع کنند و ازینجا شناخته باشی که میان تسلیط مقارن
بعقد یعنی بوقت رهن و میان تسلیط متقدم علیه و متاخر عنه فرقی نیست والکل تجارة عن تراض و چون راهن بعض دین
بداد و مرتهن آنرا قبض کرد گویا بعدم تسلیط خود بر مقابل قدر مقبوض راضی شد پس ورا فروختن آن مقابله رهن باقی جائز نیست
مگر آنکه راهن دین باقی ندهد که آنوقت بیع آنچه در مقابله دین باقی ست روا باشد و دست عدل دست راهن و مرتهن ست اگر
هر دو راضی شوند بر آنکه فوائد رهن عدل را باشد در برابر نفقه رهن و نحو آن پس این جائز باشد و اگر راضی نشوند فوائد مرتهن را
بود و بر وی ست مؤن آن چنانکه گذشت و جائز نیست عدل را تمکین احدهما بر رهن مگر بعد از تسلیم دین زیرا که مقتضای وضع رهن
از هر دو در دست عادل همین ست و اگر یکی سگ گزنده را رهن کرد اگر از مرتهن تفریطی در حفظ او نرفته ضمان جنایت عقور
بر راهن باشد نه بر مرتهن چه عقور بودنش موجب ثبوت ضمان ست بر وی مگر آنکه تفریطی از مرتهن در نگاهداشتش رود که درین
صورت ضمان بر وی لازم آید و اگر رهن عبد ست و جنایت موجب قصاص کرد تسلیمش از برای قصاص واجب باشد و چون
مجنی علیه ارش اختیار کند این ارش متعلق برقبه عبد بود و تسلیمش واجب آید و چون حق مرتهن متعلق ست برهن پس مرتهن راست
حبس رهن تا آنکه استیفاء دین خود کند یا راهن ابدالش برهن دیگر نماید پس اگر ازین هر دو کار هیچیکی متمکن نیست از عبد طلب
سعایت کنند بآنچه متعلق برقبه اوست تا آنکه ایفاء ارش جنایت که بر ذمه اوست بکند و در رهن باقی ماند هذا اعدل
مایقال واحسن مایقضی به و تعلق حق مرتهن بدان مسوغ مثل این کار ست تا وفا هر دو حق حاصل گردد و نیست ظلم بر عبد
زیرا که سعایتش بنا بر جنایت اوست و فسخ رهن صحیح ست چه مرتهن باسقاط حق خود که در حبس آن عین داشت رضا داد
اگر این فسخ بتراضی ست و اگر بحکم ست پس حکم حاکم لازم ست و بر راهن ابدال رهن یا تسلیم دین واجب باشد و همچنین

سقوط دین یا از ہر وجہ کہ باشد زیرا کہ سببی کہ مرتہن بدان مستحق حبس رہن بود زوال پذیرفت و زوال قبض مرتہن بلا موجب
ضمان موجب خروج رہن از رہنیت ست و بر راہن ابدال آن یا تسلیم دین واجب شود و اگر قبل از تسلیم دین عود کند حکم
رہن ہم عائد شد و مرتہن بدل را بر گرداند مگر آنکہ ہر دو بر رہنیت بدل راضی گردند کہ درین صورت رہن مستبدل بسوی
مالک عود کند و نیست فرق درمیان منقول و غیر آن و خروج رہن از رہنیت و ضمان بمجرد ابدال صحیح ست نزد تراضی بران
ہمچنین خروج رہن از ضمان نزد اتلاف راہن صحیح ست و بر وی رہن دیگر عوض آن واجب باشد زیرا کہ مرتہن مستحق حبس
رہن ست تا استیفاء دین و چون راہن آنرا تلف ساخت عوضش لازم نفس او گردد گو تعجیل دین موجل لازم نشود چہ اورا
حق ست در اجل کہ بران مرتہن رضا دادہ ست و جواز فکش از طرف مرتہن ظاہر ست محتاج ذکر نیست چہ او را در اسقاط حق
خود از حبس اختیار حاصل ست بلکہ اگر دین را از اصل ساقط کند او داند و کار او و معتبر در قدر دین قول منکر زیادت ست
و بینہ بر مدعی ست آری قول راہن در نفی رہنیت صحیح باشد چہ اصل عدم اوست ولکن چون رہن در دست مرتہن رسیدہ
و در آمدہ ظاہر با اوست و ظاہر مقدم ست بر اصل پس درینصورت قول قول مرتہن میتواند شد و ہمچنین در نفی قبض
و اقباض اعتبار بقول راہن ست چہ اصل عدم این ہر دو ست باین حیثیت کہ در دست اوست ورنہ ظاہر با مرتہن ست
و ھو مقدم علی الاصل و ہکذا معتبر در نفی عیب و نفی رد قول قول راہن ست چہ اصل عدم اینہاست و ہمچنین اعتبار
در نفی رجوع مرتہن از اذن بیع بقول راہن ست باتفاق ہر دو بر اصل وقوع اذن چہ اصل عدم رجوع ست و ہکذا قول
قول راہن ست در بقاء رہن و عدم تلف آن چہ اصل بقاء ست و معتبر در قدر وقت قول قول نافی زیادت ست و بینہ
بر مدعی ست و ہکذا در قدر قیمت و قدر اجل اعتبار بسخن نافی زیادت باشد و بر مدعی بینہ لازم و ہمچنین قول قول مرتہن ست
در انکہ انچہ باقی ست ما فیہ الرہن ست چہ راہن مدعی ارتفاع رہنیت ست و اصل عدم ارتفاع ست

کتاب العاریة

و آن عبارت ست از اباحت منافع لغۃً و شرعاً و اصطلاحاً پس ہر کہ غیر خود را انتفاع بملک خود مباح ساخت وی آن ملک
باو بعاریت سپرد و صحتش از مالک ظاہر ست چہ ہر چہ با باحت غیر مالک ست عاریت نباشد بلکہ غصب بود و صادق نیست
مسمای عاریت مگر بر انچہ انتفاع بدان با بقاء عین صحیح باشد چہ ہر چہ بدان اصلا انتفاع ممکن نیست در عاریتش فائدہ نیست
و ہر چہ انتفاع بدان با اتلاف عین ست آن خود عاریت نبود بلکہ ہبہ ست یا نحو آن و نیست ضمان در عاریت و ودیعت بر
مستعیر و ودیع مگر در صورت جنایت یا تفریط و چون صاحب عاریت و ودیعت تضمین خواہد و نفس او بدان رضا دہد

مجرد این رضا مسوغ تضمین باشد و آنکه در حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده آمده که آنحضرت فرمود لا ضمان علی مؤتمن
چنانکه دارقطنی روایت کرده و در روایت دیگر بلفظ لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان ولا علی المستودع غیر المغل
ضمان آمده پس در اسناد لفظ اول کسی ست که حجت بوی نمی استند و لفظ ثانی را دارقطنی گفته که از شریح غیر مرفوع آمده
هم در سندش دو کس ضعیف اند و معهذا بموجب این هر دو حدیث میگوئیم که برین هر دو ضمان نیست لکن اگر جنایت کنند
ضمان من حیث الجنایة باشد و کذلک اگر تفریط نمایند ضمان من حیث التفریط بود و این جنایت ست بمعنی مغل
این هر دو و بر هر یکی مغل بودن راست می آید و اما حدیث علی الید ما اخذت حتی تؤدیه که نزد احمد و اهل سنن ست
و حاکم تصحیحش از حدیث حسن از سمره کرده پس شک نیست که در حدیث دلالت ست بر وجوب رد و اما دلالتش بر ضمان بتقدیر
بمعنی علی الید ضمان ما اخذت باشد پس غیر مسلم ست بلکه ظاهر آنست که معنی علی الید تادیة ما اخذت ست
چنانکه آخر حدیث حتی تؤدیه دلالت دارد بران و ممکن ست که تقدیر چنین باشد علی الید حفظ ما اخذت چنانکه
لفظ تؤدیه که آخر حدیث بران دال ست و ترک حفظ تفریط موجب ضمان ست کما تقدم اگر ممکن باشد ورنه تفریط نبود و کذا
حدیث ادّ الامانة الی من ائتمنک چنانکه نزد ابوداود ست و ترمذی حسنش و حاکم صحیحش گفته و از ابی هریره مرفوعاً
آمده دال نیست مگر بر مجرد تادیه و اما ضمان نزد رضا بدان پس مناط مجرد حصول رضا از وی ست و چون قبول نکرد تضمینش
صحیح نبود و دال ست بران حدیث صفوان بن امیه مرفوعاً ان النبی صلعم استعار منه یوم حنین ادرعا فقال
اغصبا یا محمد قال بل عاریة مضمونة قال فضاع بعضها فعرض علیه النبی صلی الله علیه وسلم ان یضمنها فقال
انا الیوم فی الاسلام ارغب اخرجه احمد والنسائی وابوداود والحاکم حاصل آنکه معتبر آنست که اسم تادیه بران
صادق آید چنانکه مدلول علیه حدیث سابق ست بلفظ حتی تؤدیه خواه خودش ادا کند یا رسول و هر که خلاف آن زعم کند
بر وی دلیل ست و شک نیست که بر ردش باعتاد ودیعت و معتاد در لفظ تادیه صادق می آید چه دست رسول دست
مرسل ست و دست نائب در عادت از مالک بقبض املاک او دست مالک ست و بالجمله ضمان نیست مگر در جنایت و خیانت
و منجمله اش تعدی در مدت و حفظ و استعمال ست و اینهمه تفریط ست و ضمان بر تفریط باشد و رجوع دران صحیح ست چه عاریت
از باب تکرم و مساحت ست و در ملک او ست هرگاه خواهد استرجاعش کند و نیست غیر را حقی دران و در منافع آن هم لازم
نیست رد عاریت بر مستعیر ماذون بغرس و بنا قبل انقضاء انتفاعش بدان چه شک نیست که مستعیر ماذون بغرس و بنا و نحوهما
مغرور ست معیر او را فریب داده و در غرمش انداخته پس او را اختیار باشد و اگر بدان ماذون نداده باشد بلکه عاریت مطلقه داده
یا ذکر مطلق انتفاع نموده که این نه منصرف بسوی مثل غرس و بنا و نحوهما ست بلکه منصرف تا بسوی انتفاع بشجر و نحوها ست

کہ مزد عاریت در زمین موجود بود و اگر دران زمین درخت نیست و انتفاع بدان جز بزرع نمی شود اذن مطلق
منصرف بسوی زرع گردد و خیار ثابت باشد زیراکہ وی مغرور ست از طرف معیر هکذا ینبغی ان یقال فی هذا
البحث و اطلاق اثبات خیار در انچہ اذن بانتفاع از غرس و بنا و نحو آن مقتضیش نیست غیر سدید ست و اگر اعاره
برای انتفاع بود و دران دفن از مستعیر واقع شده پس اگر معیر بدان اذن دهد و راضی گردد جائز باشد ورنہ میت ازانجا
نقل کرده آید زیراکہ اذن مطلق منصرف بسوی دفن نیست و بطلان عاریت بموت مستعیر ظاهر ست زیراکہ مالک اباحت
منافع ملک خود از برای وی کرده بود نہ غیر او را و اگر شرط نفقہ کرد اجاره شد چہ عاریت اباحت منافع ست بلا عوض
و این شرط مقتضی عوض ست ولکن اعراف قدیما و حدیثا آنست کہ مستعیر بر عین مستعاره انفاق میکند و مادام کہ در
دست اوست قیام بمحتاج الیه آن مینماید و این مقتضی بقاء اوست بطور اعاره و عدم مصیر او اجاره و معتبر در قیمت مضمونه
قول ثانی زیادت ست و بینه بر مدعی ست چہ اصل عدم اوست و هکذا در قدر مدت و مسافت قول قول ثانی زیادت ست بدون فرق میان معنی
و عدم آن چہ هر چند دعوای معیر مستلزم آنست کہ مستعیر غاصب باشد لکن دعوی مستعیر مستلزم اثبات حق اوست در ملک غیر و اصل عدم ست
پس رجوع بسوی اصل کہ عدم زیادت باشد اولی ست و این بر تقدیریست کہ معیر اراده رجوع نکرده و اگر کرده او را بغیر تدافع
میرسد و همچنین قول در رد عین عاریت قول مستعیر ست زیراکہ وی امین بود و هکذا در تلف آن والله اعلم ❊

كتاب الهبة

هبہ آنست کہ بر غیر خود بنصیبی از مال خویش بطیبت نفس تکرم کند و چون این تکرم وقوع گرفت هبہ شرعیہ شد و ایجاب
و قبول و مجلس مشترط نیست بلکہ قبول موهوب له و رضایش بمصیر آن شئی بسوی او گو بعد از یک مدت باشد اگر واهب
باقی بر عزم ست هبہ صحیحہ باشد و نیست در شرع انچہ دال باشد بر الفاظ مخصوصہ یا مجلس یا قبض و زاعم اینمعنی کہ در شرع
دلالتی برین اعتبارات ست مطالب بود بدلیل و اما آنکہ هبہ را اجازه خلیفہ باشد پس این اجازه همین نفس هبہ ست
چہ تصرف فضولی صحیح نیست و هبہ تصرف ست در مال و تصرف دران جز از جائز التصرف درست نبود و جائز التصرف
نیست مگر مکلف و حق آنست کہ عرف میان حقوق و املاک و گردانیدن هر واحد ازینها مختص بانچہ زیر دست ثابت
بران ست مجرد اصطلاح بعض مفرعین ست و اذا عرفت ذلك هان علیك الخطب و لم تحتج الی الاشتغال
بما فی ذلك من التفاریع و التفاصیل اینقدر ست کہ شئی موهوب معلوم واهب و موهوب له باشد تفصیلا
و اگر شئی مجهول را هبہ کرد سپس تفسیرش کرد این هبہ صحیح بود و هبہ بصبی صحیح ست و دران مصلحت اوست و مشتمل

برمقصود راجح بر بطلت نباشد و هبه بعبد در حقیقت هبه بسید ست نزد کسیکه قائل بآنست که عبد مالک نیست
کسیکه قائل بملک اوست پس قبول این هبه عبد راست نه سید را و اگر عبد در قبولش مکره ست هبه صحیح نباشد و دل
بمالک گردد زیرا که بنا این باب بر تراضی ست و چون هبه شرعاً و لغةً عبارت از چیزیست که بر جهت مکارمت باشد
پس مکافات بر هبه نیز بر جهت مکارمت باشد مگر آنکه عوض را شرط کنند که درینصورت نه هبه شرعیه ست و نه هبه
لغویه بلکه مبایعت خارجه از باب هبه داخله در باب بیع باشد و چون عوض مشروط حاصل نگردد
و هبه عین بسوی مالک بر گردد بنا بر فقدان تراضی که مناط شرعی بود و هکذا اگر عوض مضمر باشد که در عدم حصول راجع
بمالک عاید گردد چه این عدم حصول [illegible] عوض مضمر [illegible] و اشتراط فوری او جهی نیست چه نزد
عدم حصول عوض مضمر و عدم وقوع رضا بسیدن آنچیز بموهوب له بغیر عوض ملک باقی ست بنا بر فقدان مناط شرعی
که تراضی ست و بودن موهوب بر عوض مضمر را در حکم هبه در حکم بیع داشتن بنا احکام شرع بر مجرد خیال کردن ست
تارة هکذا و تارة هکذا تاثیر للمجرد الالفاظ و هر که بعض چیزی را لوجه الله هبه کرد و بعض آن بر عوض هبه نمود
آن صحیح ست چه از هبه بعض شی بطور خالص بی عوض و هبه بعض بعوض مانعی نیست بعض اول را حکم هبه و بعض دیگر را
حکم بیع خواهد بود و استدلال بحدیث ان الله تعالی یقول انا اغنی الشرکاء عن الشرك کما ینبغی نیست چه مراد
بآنحدیث آنست که او تعالی اعمال را که بر جهت ریا باشد قبول نمیکند و هبه بعض خالصاً لوجه الله و بعض بر عوض
ازین باب نیست زیرا که خدا را درین هبه دیگری شریک نشده ست و نیست فرق در هبه کل شی یا جزوی ازان
و نه دلیلی بر منع ازان آمده و بالجمله هبه بعوض موهوب له را حلال نیست مگر بعوض مشروط یا مضمر ورنه رد باشد بر
واهب چه رضا که مناط شرعی ست مقید ست بحصول عوض آن چنانکه در حدیث ابی هریره مرفوعاً آمده الواهب
احق بهبته مالم یثب منها و این نزد ابن ماجه ست بطریق عبدالله بن موسی از ابراهیم بن اسمعیل از عمرو بن دینار
از ابی هریره ابن حجر گفته محفوظ از عمرو بن دینار از سالم عن ابیه عن عمر ست بخاری گوید هذا اصح و روایتش دارقطنی
بهمین وجه کرده و بیهقی بوجه دیگر از عمر آورده بلفظ من وهب هبة یرجو ثوابها فهي رد علی صاحبها مالم یثب
منها و گفته که از حنظله مرفوعاً آمده ست ابن حجر گفته صححه الحاکم و ابن حزم و اما هبه بغیر عوض پس ظاهر ست که معنی
نزد اهل شرع و لغت عدم اقتضاء عوض ست بنا بر آنکه از باب مکارمت ست و اگر در هبه دلیلی بر امتناع رجوع نمی آمد
همین اصل کفایت میکرد فکیف که از آنحضرت صلعم در صحیحین از حدیث ابن عباس آمده که آنحضرت فرمود العائد في
هبته کالعائد یعود في قيئه و في لفظ للبخاري ليس لنا مثل السوء و این حدیث مشتمل بر تشبیه مفید تکرمه نزد

[illegible] آنکه [illegible] کرده و این دال است بر آنکه رجوع در هبه بغایت مکروه است و اعظم چیزیست که
مؤمن [illegible] [illegible] پس باید که نباشد و دال است بر عدم جواز رجوع در هبه حدیث ابن عباس و ابن عمر مرفوعاً
نزد احمد و اهل سنن بلفظ لا یحل للرجل ان یعطی العطیة فیرجع فیها الا الوالد فیما یعطی ولده ترمذی گفته این
حدیث صحیح است و تصحیح کرده آنرا ابن حبان و حاکم [illegible] [illegible] پس رجوع از هبه حرام باشد
مگر هبه پدر به پسر که این استثنا [illegible] [illegible] حدیث عائشه نزد
اهل سنن بلفظ ولد الرجل من اطیب کسبه فکلوا من اموالهم هنیأ و صححه ابن حبان و ابو زرعه و نیز
تائید ش میکند حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان اعرابیا اتی النبی صلعم فقال ان ابی یرید ان یجتاح
مالی فقال انت و مالک لابیک ان اطیب ما اکلتم من کسبکم و ان اولادکم من کسبکم فکلوه هنیا
اخرجه احمد و ابو داود و ابن خزیمة و ابن الجارود و مؤید اوست حدیث جابر نزد ابن ماجه ان رجلا قال
یا رسول الله ان لی مالا و ولدا و ان ابی یرید ان یجتاح مالی فقال انت و مالک لابیک ابن القطان گفته
اسناده صحیح و منذری گفته رجاله ثقات و درین باب حدیثها است ابن حجر در فتح گوید و الی القول بتحریم الرجوع
فی الهبة بعد ان یقبض ذهب الجمهور الا هبة الوالد لولده قال الطبری یخص من عموم الحدیث من
وهب بشرط ثواب و من کان والدا و الموهوب له ولده و الهبة لم تقبض و التی ردها المیراث الی الواهب
لثبوت الاخبار باستثناء کل ذلک انتهی و منجمله هبه که مراد بدان عوض باشد هبه فقیر است اگرچه ذکر عوض نکند
زیرا که مراد بهیچ هبه مکارمت نباشد عرفا بلکه استجلاب فائده زائده بود زیرا که اگر فقیر آنرا بفروشد و در هبه غنی
بفقیر عدم اراده عوض معلوم است پس او را رجوع نباشد و همچنین هبه واقع میان دو متماثل در غنا و فقر و تخصیص
ذی رحم بمرفوع ثابت نشده و آنچه از بعض صحابه آمده در خور حجت نیست و حق امتناع رجوع است علی کل حال با والد
متقدمه مگر پدر در هبه پسر که رجوع دران جائز باشد کما تقدم و نیست فرق درانکه ولد صغیر باشد یا کبیر و حدیث مشتمل
بر استثنا بلفظ والد است پس اگر صدق این لفظ بر ام ثابت شود همچو صدق ولد بر انثی ام در حکم اب باشد و اگر ام
را والد نگویند مگر بطریق تغلیب پس ام غیر داخل بود در استثنا و مؤید اوست آنچه در مصباح نوشته الوالد الاب
وجمعه بالواو و النون و الوالدة الام و جمعها بالالف و التاء و الوالدان الاب و الام بالتغلیب انتهی
و مؤید اوست حدیث متقدم بلفظ انت و مالک لابیک و چون هبه اخراج قطعه از مال است برای موهوب له پس
در نفوذ ش با عدم مانع شک نیست و این تفصیل که میان هبه در صحت و هبه در مرض کرده اند مبنی بر آنست که هبه

در مرض را حکم وصیت ست کما قال صلی اللہ علیہ وسلم فی الحدیث الصحیح الثلث والثلث کثیر وظاہر نفوذ
تصرف مالک ست در ملک خود صحیح باشد یا مریض از جمیع مال خود ولکن سہذا الاولیٰ آنست کہ ورثہ خود را عالہ متکفف
از مردم فرو نگذارد کما ورد فی الحدیث و دریں صورت تصرف بہمہ مال جائز نباشد و اگر کند خلاف قول نبوی
لان تذر ورثتک اغنیاء خیر من ان تذرھم عالۃ یتکففون الناس کردہ باشد و این در صحیحین وغیرہما ست
از حدیث سعد بن ابی وقاص ولکن نیست در ینحدیث مگر مجرد بیان اولی وافضل عزیمت و واجب نیست وآنکہ
حدیث حکیم بن حزام فی الصحیحین مرفوعا خیر الصدقۃ ما کان عن ظہر غنا و نحو آن نزد بخاری از حدیث
ابی ہریرہ ست وقبض چنانکہ نائب قبول ست در ہبہ ہمچنان نائب ست در صدقہ واصل ہبہ عدم اقتضای ثواب ست
واگر اقتضایش کند بنا بر کدام شرط مظہر یا مضمر خواہد بود وا زباب ہبہ برآمدہ در باب بیع خواہد در آمد وحرام ست
مخالفت توریث دران زیرا کہ ادلہ قاضیہ بتحریم تخصیص بعض اولاد بچیزی نہ بعض دیگر روشن تر از مہر نیمروز ست
از انجملہ حدیث نعمان بن بشیر ست در ہبہ والدش او را نہ سائر اولاد را آنحضرت والدش را گفت ایں برادران اند
گفت آری فرمود فکلھم اعطیت مثل ما اعطیتہ گفت نہ فرمود فلیس یصلح ھذا وانی لا اشہد الا علی
حق و این لفظ مسلم وغیرہ ست و دران تصریح ست بعدم صلاحیتش در شریعت مطہرہ و ہمین ست معنی بطلان
و نیز دران تصریح ست بآنکہ این ہبہ غیر حق ست وغیر حق باطل ست و در لفظی نزد احمد در ینحدیث چنین آمدہ کہ فرمود
لا تشہدنی علی جور و آنرا ستم نام کردہ وجور باطل ست و این الفاظ در حدیث جابر ست کہ دران حکایت قصہ
ہبہ نعمان از پدرش بشیر کردہ و در صحیحین وغیرہما خود از حدیث نعمان آمدہ ان اباہ اتی بہ رسول اللہ صلعم فقال
انی نحلت ابنی ھذا غلاما کان لی فقال رسول اللہ صلعم اکل ولدک نحلتہ مثل ھذا قال لا قال فارجعہ
و این امر ست بارجاع ہبہ و زیادہ برین چہ خواہد بود و مجوزین تخصیص بعض اولاد بہبہ دون بعض بدہ وجہ ازین احادیث
جواب گفتہ اند کہ در شرح منتقی ذکرش کردہ بدفع آن پرداختہ ست ومحرر سطور در کتاب دلیل الطالب علی ارجح المطالب
ایضاح حق حقیق درین بحث نمودہ فلیرجع الیہ والحاصل انہ لیس فی المقام ما یدفع ما ذکرناھا ھنا من الروایات
الدالہ علی تحریم التخصیص وانہ باطل مردود وغیر حق وجہاز جہز نوعی از ہبہ ست چہ خروج شی از ملک
مالک جز بوجود مقتضی کہ تراضی میان ایشان ومیان من خرج الیہ ست نبود واگر این تراضی حاصل نشود ملک باقی ست
وجریان اعراف بآنکہ تجہیز ملک مجہز ست در حکم تراضی مقصود میان ہر دو ست گویا آنرا از ملک خود بطیبت نفس
برآوردہ و این در صورتی ست کہ این ماجرا عرف عام باشد و عرفی دیگر خلاف آن یافتہ نشود و تملک ھدیہ

بتراضی وطیبت نفس نباشد گو در دست مهدی بود و هرچند در دستش بطور اغرام ماند زیرا که در ملک مهدی الیه
گردیده و نیست فرق در میان منقول و جز آن و جائز ست دران تصرف با وجود بودن در دست مهدی مگر آنکه دران
قبض شرط کنند چنانکه در نهی از بیع ما لیس عنده و بیع ما لم یکن فی قبضه گذشته و هر که گوید که در هدیه قبض شرط ست
بروی دلیل باشد حاصل آنکه در عدم اشتراط قبض فرق میان هبه و هدیه نیست و آنکه حاکم روایت کرده که آنحضرت
هدیه بسوی نجاشی فرستاد و نجاشی پیش از وصول آن بمرد و هدیه بآنحضرت برگشت پس صالح استدلال بر اشتراط قبض
نیست چه گذشت که تملک هدیه بتراضی از هر دو سوی ست پیش قبل از رسیدن بسوی مهدی الیه باقی در ملک مهدی باشد
تا آنکه خبرش بسوی مهدی الیه رسد و بدان رضا دهد که درین حین ملک او خواهد گردید و نجاشی پیش از وصولش و قبل از
بلوغ خبرش و رضا دادن بآن بمرد و از انجا که مهادات مبنی بر مکارمت و استجلاب مودت ست تمامش آن باشد که بران
مکافات واقع شود چه در صحیح آمده که آنحضرت صلعم هدیه قبول میکرد و بران اثابت میفرمود پس اگر مهدی طالب مکافات
و قاصد اثابت باشد چنانکه در غالب حالات و اکثر اوقات از فقرا نسبت باغنیا اتفاق می افتد این هدیه نباشد چه مراد بدان
استجلاب مودت و اتحاد قلوب نیست چنانکه در حدیث ابی هریره نزد بخاری در ادب مفرد و بیهقی آمده که آنحضرت فرمود
تهادوا تحابوا ابن حجر در تلخیص گفته اسناده حسن و مالک اخراجش در موطا از حدیث عطاء خراسانی مرفوعاً کرده و طبرانی
در اوسط از حدیث عائشه آورده و این دال ست بر آنکه هدیه ذریعه استجلاب احسان از اغنیا و ملوک ست پس حکمش حکم
هبه بعوض مظهر یا مضمر باشد و قد تقدم و مهدی الیه خیار دارد خواه ردش کند یا بران مکافات نماید که بدان مهدی راضی
شود کما اخرجه احمد باسناد رجاله رجال الصحیح و ابن حبان و صححه من حدیث ابن عباس ان اعرابیا وهب
للنبی صلعم هبة فاثابه علیها قال رضیت قال لا فزاده قال رضیت قال لا فزاده قال رضیت قال نعم فقال النبی صلعم لقد هممت
ان لا اتهب هبة الا من قرشی او انصاری او ثقفی و اخرجه احمد و النسائی من حدیث ابی هریرة بنحوه
و ترمذی ذکر کرده که ثواب شش بکرات بود و کذا رواه الحاکم و صححه علی شرط مسلم و بعض الفاظ این حدیث بلفظ هدیه
و بعض بلفظ هبه وارد شده و در لفظی از ابی داود آمده که آنحضرت فرمود و ایم الله لا اقبل هدیة بعد یومی هذا
من احد الا ان یکون مهاجرا او قرشیا او انصاریا او دوسیا او ثقفیا و تحریم هدیه بر واجب و محظور ظاهر ست
و وجه دران همان ست که در حلوان کاهن و مهر بغی گذشته و همچنین آنچه در تحریم رشوت و در هدایای امرا آمده چه هدیه دادن
بامیر و قاضی و همچنین هبه نمودن بایشان رشوت ست گو نامش هدیه یا هبه نهند و وجه عدم صحت هبه از میت همان فقدان
وقوع تراضی از هر دو سوی ست و هکذا اسقاط دین از وی صحیح نیست بلکه در حقیقت اسقاط از ورثه اوست زیرا که

بعد از موت او متعلق بترکه اش گشته و تبرع بالتزام دین از میت چنانکه از آنحضرت صلعم امتناع از نماز بر مدیون واقع شد
تا آنکه بعض حاضرین ملتزم ادای آن دین شدند پس وجهش آنست که اشی که لاحق میت بود بترک قضا دیگری بدان قیام کرده
و باین قیام حقوقیکه بر مرده بود از وی ساقط گشته ولهذا آنحضرت فرمود الآن بردت علیه جلده و معتبر در نفی
فساد قول متهب ست چه اصل عدم اوست بعد از وجود مناط شرعی که تراضی ست و هکذا قول قول اوست در نفی شرط
عوض چه اصل عدم شرط و عدم ارادهٔ اوست برابرست که موهوب باقی باشد یا تالف بعد از هبه مگو بنا به چنین
میتوان گفت که اگر حدوث این فوائد بعد از هبه ممکن نیست سخن واهب را باشد و اگر از ان قبیل ست که وجودش پیش از هبه
نمی تواند شد پس قول متهب را باشد و نیز حصول احتمال ثبوت ید متهب بران موجب آنست که قول قول او باشد و همچنین
قول قول واهب ست در نفی قبول چه اصل عدم اوست

باب العمری والرقبی

احادیث وارده درین باب دلالت دارند بر انکه عمری و رقبی معمر و مرقب راست و از وی بارث میرود چنانکه در صحیحین
وغیرهما ست از حدیث ابی هریره مرفوعا العمری میراث لاهلها او قال جائزة وفیهما من حدیث جابر قال قضی
رسول الله صلی الله علیه وسلم بالعمری لمن وهبت له و در صحیح مسلم وغیره از حدیثش آمده امسکوا علیکم اموالکم
ولا تفسدوها فمن اعمر عمری فهي للذي اعمر حیا ومیتا و احمد و ابو داود و نسائی از حدیث زید بن ثابت روایت
کرده اند که آنحضرت فرمود من اعمر عمری فهي لمعمره محیاه ومماته لا ترقبوا من ارقب شیئا فهو سبیل المیراث
واخرجه ایضا ابن ماجة وابن حبان و در لفظی نزد احمد و نسائی ازین حدیث آمده جعل الرقبی للذي ارقبها
وفی لفظ جعل الرقبی للوارث و در حدیث ابن عباس ست باسناد صحیح العمری جائزة لمن اعمرها والرقبی جائزة لمن
ارقبها اخرجه احمد والنسائي و هم این هر دو از ابن عمر اخراج کرده اند که قال قال رسول الله صلعم لا تعمروا
ولا ترقبوا فمن اعمر شیئا او ارقبه فهو له حیاته ومماته واین احادیث را دلالت ست بر آنکه عمری مؤبده و مطلقه
و هکذا رقبی مقتضی ملک وارث ست از کسیکه برای او کرده شده و آمده که آن عمری که معمر و عقب او را باشد آنست که
در ان له ولعقبه گفته آید چنانکه در حدیث جابر ست من اعمر عمری له ولعقبه فقد قطع قوله حقه فیها وهي
لمن اعمر وعقبه اخرجه احمد ومسلم والنسائي وابن ماجة و در لفظی نزد ابی داود و نسائی از حدیث جابر
بسند صحیح چنین وارد شده ایما رجل اعمر عمری له ولعقبه فانها للذي یعطاها لا ترجع الی الذي اعطاها

لانه اعطى عطاء وقعت فيه المواريث وفي لفظ لاحمد ومسلم وابي داود عن جابر قال انما العمرى التي
اجازها رسول الله صلعم ان يقول هي لك ولعقبك فاما اذا قال هي لك ما عشت فانها ترجع الى
صاحبها وفي رواية للنسائي عن جابر ان النبي صلعم قضى بالعمرى ان يهب الرجل للرجل ولعقبه الهبة
ويستثني ان حدث بك حدث ولعقبك فهي الي والى عقبي انها لمن اعطاها ولعقبه واخرج احمد
باسناد رجاله رجال الصحيح من حديث جابر ان رجلا من الانصار اعطى امه حديقة من نخيل حياتها
فماتت فجاء اخوته فقالوا نحن فيه شرع سواء قال فابى فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فقسمها بينهم ميراثا وابنهمه روايات از حديث جابر آمده واز قول او مختلف وارد شده كما ترى چه روايات اولى
از وى دال برانست كه عمرى موروث همان ست كه دران له ولعقبه گويند وحديث ديگر درباره حديقه دلالت
برخلاف آن دارد حاصل آنكه چون در رقبى وعمرى لك ولعقبك گويند تمليك باشد از براى كسيكه بهر او واقع شده
وبراى كسيكه بعد از وى ست واگر فقط اعمرتك يا ارقبتك گفت پس ظاهر احاديث مذكوره تمليك معمر ومرقب و
ميراث اوست ودر مروى از جابر اختلاف در مرفوع ازان وموقوف بروى كرده اند وانچه مرجح ست دران حجت
نيست ورجوع بجانب سائر احاديث واجب ست وهي كما عرفت مصرحة بانها ملك له ولورثته پس
حكم مطلقه از ذكر عقب حكم مذكور العقب باشد وهكذا مؤبده اگر اعمرتك ابدا يا ارقبتك ابدا گفته ست همان حكم
مطلقه ست چه لفظ تابيد دلالت بر تمليك دارد واگر مقيد ست بمدت معلومه چنانكه اعمرتك او ارقبتك هذا عشر
سنين او عشرين سنة گويد درينصورت مستحق نشود مگر از براى همين مقدار زيراكه نفس او جز باينقدر خوشدل نيست
وهمچنين اگر اشتراط كند وگويد اعمرتك هذا ما عشت فاذا مت رجع الي كه اين رجوع ميكند باو نزد موت معمر
ومرقب هذا حاصل ما ينبغي ان يقال في العمرى والرقبى ودر عمرى موقته صاحبش مستحق جميع فوائد حاصله درين
وسكنى بشرط بنا نزد وقوع تراضى بران صحيح باشد ومجرد جهالت قادح در صحت آن نيست زيراكه هر واحد را ازين هردو
ميرسد كه هرگاه خواهند تركش كنند وبدون اين شرط لفظ اسكان متضمن اباحت منافع باشد واين باحب عاريت بود
وحكم عاريت پيشتر گذشته

كتاب الوقف

ثبوت وقف درين شريعت وثبوت قربت بودنش واضح تر از هر واضح ست ولهذا ترمذى گفته لا نعلم بين الصحابة

المتقدمين من اهل العلم خلافا في جواز وقف الارضين انتهى وانچه از امام ابو حنیفه رضی الله عنه مرویست
که وقف غیر لازم ست پس در منقول خلاف او جمیع اصحابش کرده اند مگر زفر و طحاوی از ابو یوسف حکایت کرده که وی
گفته لو بلغ ابا حنیفة رح لقال به انتهى گویم سزاوار منصب امامت در دین همین ست که بعد از بلوغ خبر صحیح سر از
اتباع نه پیچد این مقلده مساکین و مفرطه محاویج بجا صل ائمهٔ خود را که قدوهٔ سائر امت و سادهٔ جمله اهل ملت اند بدنام
کرده اند ورنه تقدیم حدیث بر رای اجتهاد ونهی از تقلید مجمع علیه جمیع مجتهدین ست آمدیم بر آنکه آنحضرت صلعم وقف
جناب عمر فاروق را مقرر داشته و در وقف بئر رومه بترغیب صحابه پرداخته تا آنکه عثمان ذی النورین خرید آن بئر
کرده وقف ساخت و ابو طلحه را فرمود که احب اموال خود را در اقربین خویش وقف سازد و ارشاد کرد که اما خالد
فقد حبس ادرعه واعتده في سبيل الله وفرمود اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلث صدقة
جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له واین احادیث صحیحه معروف ست در دواوین اسلام و از جماعهٔ صحابه بعد از
موت حضرت رسالت صلعم ثبوت وقف شده پس عجب از کسی ست که در برابر این شریعت واضحه وسنت قائمه قائم میشود
وانچه از ابن عباس آمده که لاحبس بعد نزول سورة النساء می آویزد با آنکه از طریق معروفهٔ معتبره این روایت
از وی رضی الله عنه بثبوت نرسیده و آنکه گفته اند که بیهقی اخراجش در شعب کرده پس در سندش کسی ست که بوی احتجاج
نمی توان کرد و معهذا این اجتهاد صحابی ست بر احدی حجت نباشد با آنکه مرادش چیزی دیگر جز وقف ست که آن عدم حبس
فریضه عمر ست که حق تعالی عطا کرده چنانکه قید بعد نزول سورهٔ نسا مفید اوست **فصل** اشتراط تکلیف و اسلام در
وقف محتاج بیان دلیل نیست چه غیر مکلف محجور ست از تصرف در مالی که دران عوض ست مثل بیع ونحو آن تا بانچه دران
عوض نباشد چه رسد و وقف یکی قربتست از قرب موجبه عظم ثواب و کافر متاهل مثابت نبود واگر بجا آرد وقف
شرعی که ما در صدد بیانش هستیم نباشد وسخن نیست مگر در وقف شرعی پس ناگزیرست که واقف مسلمان باشد ولابدست
که شئی موقوف چنان باشد که با بقاء عین بدان منتفع شوند چه ماهیت وقف جز درین صورت یافته نمیشود زیرا که وقف
عبارت ست از تحبیس اصل و تسبیل فوائد اگرچه مشاع باشد چه اصل عدم مانع ست و جماعتی در وقف مشاع تطویل کلام
استدلالا ورد ذکر کرده و همه لاطائل ست همچنین اگر همه مال را وقف کرد و دران مایصح و مالایصح هر دو ست این وقف
در مایصح صحیح باشد و در مالایصح غیر صحیح چه انضمام مالایصح مانع از وقف مایصح نیست بلکه مایصح صحیح و مایبطل باطل ست
واگر گفت که ارضی از اراضی خود که مالکش بوده ام وقف کردم بمجرد صدور این کلام از وی متقرب واقف شد
بعدش تعیین هر کدام زمین که خواهد بسوی اوست واین زعم که درین وقف مانعی از صحت ست بیوجه ست و بر مدعیش

دلیل آوردن واجب باشد واگر دلیلی بران جز مجرد رای بحت مبنی بر بهانه نبود این رای بردی مردود باشد که مستعبد
بروایتیم نه برای و نزد التباس تامعین فی النیة واقف مختار ست هرچه خواهد بعد ازین التباس معین سازد چه این التباس
موجب خروج ملک متیقن معصوم او بعصمت اسلام نیست بلکه هنوز اختیارش که نزد انشاء وقف بود باقی با اوست و چون
مقصود باین وقف تقرب بخدای عزوجل ست تا ثواب فاعل این صدقه جاریه منقطع نگردد پس صحیح نیست که مصرفش
غیر قربت باشد چه خلاف موضوع وقف مشروع ست و در هر انچه شارع اثبات اجر فاعلش کرده باشد هرچه باشد
قربت موجود ست مثلا اگر یکی وقف بر اطعام نوعی از انواع حیوانات محترمه کند این وقف او صحیح باشد زیرا که در سنت
صحیحه ثابت شده ان فی کل کبد رطبة اجرا و مثل اوست وقف بر کسیکه قذاة را از مسجد بیرون می افگند و از راه
مسلمانان رفع اذی مینماید که این وقف صحیح ست بنابر ورود ادله داله بر ثبوت اجر فاعل این کار و غیر آن مساوی در
ثبوت اجر فاعل باشد مقاس ست بران تا بانچه او کمتر از بنها در استحقاق ثواب ست چه رسد و اما اوقافی که مراد بدان
قطع چیزی باشد که حق تعالی امر بوصل آن فرموده و مخالفت فرائض عزوجل بود پس از اصل باطل ست بهیچ حال انعقاد
نمی پذیرد چنانکه کسی بر اولاد ذکور خود وقف کند نه بر اناث و ما اشبه ذلک که این واقف مرید تقرب الی الله نیست بلکه
مرید مخالفت احکام الهی و معاندت شرع خداست که تشریعش از برای عباد کرده و این وقف طاغوتی را ذریعه مقصد
شیطانی ساخته فلیکن هذا منك علی ذکر فما اکثر وقوعه فی هذه الازمنة و همچنین وقف کسی که حاملش
بران جز محبت بقاء مال در ذریت خود و عدم خروج آن از املاک خویش ست که وی وقفش بر ذریت میکند و این واقف
ارادهٔ مخالفت حکم عزوجل کرده که آن انتقال ملک ست بمیراث و تفویض وارث ست در میراث تا چنانکه خواهد دران
تصرف نماید و نیست امر غنا و فقر ورثه بسوی این وقف بلکه بجانب خدای عزوجل ست و گاه باشد که وجود قربت در مثل
این وقف بندرت بود بحسب اختلاف اشخاص و بالجمله واجب بر ناظر امعان نظر ست در اسباب مقتضیه وقف مجمله این
نادرست وقف بر کسیکه از ذریتش متمسک بصلاح یا مشتغل بطلب علم ست که درین وقف گاهی مقصد صالح یا قربت متحققه
باشد و الاعمال بالنیات ولکن تفویض امر بسوی حکم خدا که بدان میان عباد امر کرده و از برای بندگان خود پسندش ساخته
اولی و احق ست و معتبر در وقف دلالت بر قربت ست بطیبت نفس بصرف مال اندران وجه بهر لفظ و بهر صفت که باشد
گو باشارت از قادر بر نطق بود چنانکه در غیر موضع ازین کتاب تقریرش کرده ایم و قصد قربت رکن اعظم ست که دوائر
صحت و بطلان بران دوران میکند و نطق بقربت معتبر نیست بلکه مراد قصد قربت نزد ارادهٔ فعل این خصلت محمودهٔ
وصدقهٔ جاریه و حبسهٔ دائمه بنابر ثواب مستمر النفع ست پس پس پس در هرچه قربت یافته شود خواه کل بود یا بعض

وقف باشد نه آنچه دران قربت نبود و اشتراط انحصار و تخصیص وقف در منحصر چیزی نیست بلکه در هر صنف از اصناف
خواه فقرا باشند یا غیر ایشان که وجود قربت ثابت شود همچو صرف در مجاهدین یا فک اسرا مسلمین و نحو آن صرف مال موقوف
صحیح ست پس اگر ابتداءً تعیین نکرده صرف وقف در هر مصرف که خواهد بکند و اگر موضعی را از برای صرف یا انتفاع معین
نموده ست اختیار دارد آنچه خواهد بجا آرد بروی حجر نیست و مرجع در بطلان مصرف بزوال موضع بسوی قصد واقف ست
اگر از اراده اش معلوم ست که چون این موضع معین زائل گردد در موضع دیگر مماثل آن صرف شود پس نه حال مصرف
مبطل وقف نخواهد بود چنانکه یکی وقف کرد بر اطعام غربا وارد فدین بمکان معین پس نقل آن بسوی اطعام غربا در جائی دیگر
مماثل او نزد دنیا مدن گدایان در جای نخستین صحیح باشد و اگر اراده واقف آنست که چون این موضع نماند وقف عائد شود
بسوی ورثه اش پس عود بایشان خواهد کرد و نزد التباس مقصد اولی صرف اوست در مصرف در موضع دیگر مماثل موضع
نخستین چه درین صرف بقاء وقف و استمرار نفع از برای واقف ست و تصحیح ست وقف بر نفس خود همراه فقرا و نحو
آن بنا بر کدام مقصد صالح همچو منع نفس خود از بیع آن تا وقف متقرب به الی الله تعالی باشد ولکن این مقصد حاصل نمیشود
باضافت وقف بطرف ما بعد موت خود چه گاه باشد که حاجتی مسوغ بیع پیش می آید با عدم نجاز وقف و معهذا گاهی قربت
متحقق فقط بوقف بر نفس او بود چنانکه استمرار انتفاع را مادام که در حیات ست قصد کند و نفس خود را از معیش قاصر کند
تا بعد از بیع محتاج بسوی مردم نگردد و اگر قصر وقف بر اولاد کرد اولاد اولاد دران داخل نشود و اگر اولادی ثم
اولادهم گفته و بران اقتصار نموده پس همین دو طبقه دران در آیند نه دیگر طبقات کائنه بعد از ایشان و در وقف بر قرابت
و اقارب اعتبار بقصد واقف ست تا کرا خواسته و کرا نخواسته و لفظ قرابت و اقارب در لغت عرب معروف ست
پس اگر انجا عرفی متعین ست حمل کلامش بران مقدم باشد چه مخصص جز بر عرف جاری میان اهل عصر وی نخواهد بود و آنحضرت
صلعم سهم ذوی القربی را که در قرآن کریم آمده میان بنی هاشم و بنی مطلب قسمت کرد و چون بعض بنی امیه بران ناخوش
شدند بنا بر آنکه در قرابت با رسول خدا همچو بنی المطلب بودند فرمود وجه تخصیص بنی المطلب آنست که ایشان هیچگاه
در جاهلیت و اسلام مفارقت بنی هاشم نکرده اند گویا مقتضی دخول ایشان این ست نه قرابت و در اقرب فالاقرب اعتبار
باقرب بسوی واقف در نسب ست ثم من یلیه چه عطف کائن میان دو صیغهٔ افعل التفضیل دال بر اعتبار اقرب بواقف ست
و وقف تحبیس موبد باشد پس رجوعش بسوی واقف و وارث او نزد انقطاع مصرف مخالف تحبیس و تابید ست بلکه لائق
آنست که در مصرفی مماثل آن مصرف صرف کرده آید چنانکه قول آنحضرت بعمر فاروق مقتضی اوست ان شئت حبست
اصلها و تصدقت بها و فی لفظ حبس اصلها و سبل ثمرتها پس بقاء عین موقوفه بر موجب وقف معنی تحبیس ست

و در زوال مسجد فرش را قطع این تحبیس نباشد چه این حبس تحبیس مطلق ست و اگر مقید ببقاء صرف بود وقف نباشد و بکذا فرش
بزوال شرط نبود زیرا که این شرط خلاف موجب وقف و غیر رافع اوست و همچنین توقیت مخالف تحبیس مقتضای وقف
ست و هکذا منافع آن در وارث نرود زیرا که این منافع محبس است برای خدا تحبیس مؤبد گردیده و از ملک واقف برآمده در ملک
خدا در آمده پس توریثش یعنی چه و تجرد قرینه مقتضی خروج املاک نبود چنانکه یکی مصحف در مسجد و مدرسه نهاد پس
تا وقتیکه خروجش از ملک او معلوم نگردد باقی در ملک وی باشد چه اصل عدم وقف و عدم تسبیل ست و ازین باب ست
نصب جسر و تعلیق باب و آویختن قنادیل و وجهی از برای فرق میان اینها نیست و ظاهر آنست که اقطاع خشب
و شراء شی به نیت وقف صحیح ست و باین نیت آنچیز وقف میگردد چه معتبر در اعمال نیت ست نه الفاظ پس چون
باین نیت اقرار کند رجوع ازان از وی مقبول نباشد و صحیح ست وقف بر مسجد گو قبل از کمال شروط مسجد باشد
بلکه قبل از تعمیر آن چه تعلیق وقف بوقت مستقبل درست ست مانعی ازان در شرع و عقل نیست غایت آنکه نجاز
وقف متوقف بر تمام مسجد باشد و چون معتبر در شروط مسجد حصول رضاست بگردیدنش مسجد سبل گو باشاره از قادر
بر نطق یا کتابت باشد پس اشتراط الفاظ مخصوصه درین باب و در غیر آن جمود بیش نیست وجهی از رای و روایت
ندارد و بر اشتراط تسویه همه مردم در مسجد اثارت از علم نباشد بلکه مسجدی که خاص از برای خود تعمیر کرده یا برای
اهل قریه یا بعض قریه تا خودش و مردم ده دران نماز بگذارند حکمش حکم دیگر مسجد هاست اگرچه نماز در مسجد کثیر الجماعه
اکثر الثواب ست و چندانکه انبوه نمازیان بیشتر باشد ثواب بیشتر بود و این فضیلت مستلزم آن نیست که مسجد بودن آن
مسجب نبود نه شرعاً و نه عقلاً [illegible] مسجدیکه در ویرانه باشد و احدی دران نماز نمیگذارد و بقاء آلات دران و استمرار
اوقافش بران اضاعت مال ست که ازان نهی آمده بلکه دران احرام واقف ست از ایصال صدقهٔ جاریه و احرام طائفه
از مسلمین ست از انتفاع بآن پس نقل آن آلات و اوقاف در مسجد دیگر که حامل آن مسجد باشد ضرور ست و ترک منهدم
بر انهدام مفسدهٔ ظاهره ست بر واقف و بر قاصد آن مسجد از مسلمانان و عمارتش مصلحت واضحه ست عقل هر عاقل
مستحسنش میداند تا بانچه مدلول قواعد کلیه شرع که مبنی بر جلب مصالح و دفع مفاسد ست چه رسد پس اگر در اوقاف آنچه بتعمیر
مسجد کافی ست یافته شود تعمیرش بر متولی وقف لازم باشد و غلهٔ وقف در اصلاحش صرف میباید کرد و اگر در اوقاف
مسجد گنجائش تعمیر نیست عمارت و اعادهٔ آن بسوی حالتش یا کمتر ازان قربت و مثوبت ست و اقل احوال آن است
که مندوب باشد. مجرد جائز و در توسیع مسجد وقف نزد حاجت اگرچه از یک جهت مصلحت ست لیکن از جهت دیگر
مفسده ست چه مراد واقف آن بود که ثواب وقف خاص بوی باشد و الآن آن ثواب میان او و دیگر [illegible]

خصوصا اگر مرید توسیع چنان باشد که گمان عدم اتمام بوی میرود که درین حین مفسده بیشتر ست و ساختن چیزی در مسجد
که حاجت مردم بسوی آن باشد مصلحت عائده ست بر واقف بتکثیر ثواب لکن باین شرط که ادما لایجوز نباشد چنانکه
تزئین محراب و جز آن از اسباب مباهات که در حدیث انس از ان نهی آمده ولفظه مرفوعاً لا تقوم الساعة حتی
یتباهی الناس فی المساجد اخرجه احمد وابو داود والنسائی ولفظ نسائی ازین حدیث اینست من اشراط
الساعة ان یتباهی الناس فی المساجد و نیز این زخرفت از صنیع یهود و نصاری ست و ابو داؤد از ابن عباس مرفوعاً
روایت کرده که ما امرت بتشیید المساجد ابن عباس گفته لتزخرفنها کما زخرفت الیهود والنصاری
و دال ست بر کراهت تزئین قبلهٔ مسجد علی الخصوص بشی یلهی مصلی حدیث عثمان بن طلحه نزد احمد و ابو داود ان النبی صلی الله
علیه وسلم دعاه بعد دخوله الکعبة فقال انی کنت رایت قرنی الکبش حتی دخلت البیت فنسیت ان امرك
ان تخمرهما فخمرهما فانه لا ینبغی ان یکون فی قبلة البیت شئ یلهی المصلی و تسریج مسجد چیز دیگر ست و در ان حیات
مسجد ست بجلب مردم بسوی آن چه بالیقین معلوم ست که مردم ارغب اند در مسجد مسرج نسبت بمسجد مظلم و آنحضرت صلعم
اذن داد ببعث زیت از برای تسریج مسجد بیت المقدس چنانکه در سنن ابی داود ست و ولایت وقف بسوی واقف
باشد زیرا که مقصودش ازین وقف آنست که صدقه جاریه بود و استفادهٔ ثمرهٔ ثواب حیا و میتا از ان دست بهم دهد
و این علاقه مقتضی آنست که ولایتش واقف را بود یا کسی را که متولی از جهت او باشد در جلب منافع و دفع مفسده و محبس
بودن رقبه در راه خدا منافی انتفاع بدان نیست و این علاقه که واقف و متولی وقف راست مقدم ست بر ولایت
عامه و امام و حاکم و ولایت موقوف علیه از ان جهت باشد که وی مستحق منافع وقف ست پس اگر ولایت او را مقدم
بر ولایت واقف دارند دور نباشد زیرا که ثواب صائر بسوئی واقف اثری از آثار این فوائد صائره بسوی موقوف علیه ست
و اگر واقف و موقوف علیه موجود نیست یا موجود ست مگر صلاحیت جلب منافع و دفع مفاسد ندارد نظر در ان امام
و حاکم را باشد و تصرفیکه ازین هر دو در ان وقف خلاف طریقه حق رود رد و ابطال آن و ردش بسوی صواب ناگزیر ست
و اعظم مفاسد آنست که متولی وقف خائن غیر امین باشد و معلوم ست که هر که از محظورات دین غیر متنزه ست وی در قیام
بفرائض بالضرور تساهل ورزد و در اموال امانت بکار نبرد پس لابد ست از اعتبار عدالت در کسیکه اناطت این عدالت
بوی باشد و بر امام و حاکم حق ست که وقف از دست چنین کس بکشد زیرا که هر چند وی در مصالح وقف ابلغ سعی بجا آرد
لیکن مظنه خیانت ست والاموال الدینة متساویة الاقدام و من خالف الله تعالی فی بعضها لا یؤمن فی
البعض الآخر آری اگر از شیوهٔ پیشین خود برگرد ... [illegible] ... از حدیث مانع ... [illegible]

بود جائز باشد و محتاج تجدید تولیت نبود چه انعزال و بطلان ولایتش مشروط باستمرار آن مانع بود و چون نماند و استمرار شرار
بر فقت عدالت سابق عود کرد و صاحب ولایت استفاده را از وی ابا از قبولش و تصمیم بر نزع ید او نمیرسد مگر آنکه بعدالت
متجدده اش انشراح قلب و ثلج خاطر بنا بر کدام امر دست بهم نداده بمجرد وسوسه و شک که این احکم نیست و ولایت شخصی
از اشخاص که از طرف امام در امری از امور ست اگر مقید بمدت حیات امام ست بوجه انقضاء وقت که بدان مقید بود
باطل شود و اگر مطلق غیر مقید ست پس وجهی از برای بطلانش بموت امام نیست زیرا که این ولایت از طرف اهل ولایت
واقع شده و بمحل خود رسیده و در دست قائل بطلان دلیلی موجود نیست نه از روایت صحیحه و نه از درایت صریحه و اصل
عدم حدوث مانع ست چنانکه اصل عدم ارتفاع مقتضی ست و اگر مجرد موت امام موثر باشد در بطلان ولایت متولی از
طرف او باید که موت عاقدین امامت از برای امام از رؤس مسلمین موثر باشد در بطلان امامت و ارتفاع ولایت او
و لازم باطل ست باجماع سابق و لاحق مسلمین پس ملزوم مثل آن باشد **فصل** نصب ایمه در دین شریعت بر وجهی ثابت ست
که احدی از عارفان بسنت مطهره انکارش نمیتواند کرد و بعد از موت نبوی وقوع آن از صحابه فمن بعدهم رو داده و در آن انچه
مقتضی سقوط امر بمعروف و نهی از منکر بر افراد مسلمین باشد موجود نیست اگرچه اقدم و احق بدان ائمه مردم اند و چون
ایمه آنرا بجا آرند غرض معلوم با دله قطعیه از کتاب و سنت و مجمع علیه جمیع امت ساقط گردد و اگر نکنند یا بران مطلع نشوند
خطاب بر جمله افراد مسلمین باقی ست لاسیما علماء دین که حق تعالی از ایشان پیمان بیان گرفته و فرموده و اذ اخذ الله
میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننه للناس ولا تکتمونه و بعد ازین آیه فرموده ان الذین یکتمون ما انزلنا من
البینات والهدی من بعد ما بیناه للناس اولئک یلعنهم الله ویلعنهم اللاعنون و چون تمام بیان جز با یقاع
حکم خدا بالفعل با وجود تمکن از ان صورت نمی بندد پس انچه واجب جز بدان تمام نمیگردد واجب ست همچو وجوب آن حاصل آنکه
غرض مقصود شارع از نصب ائمه دو امر ست اول و اهم آن اقامت منار دین و تثبیت عباد بر صراط مستقیم و دفع از مخالفت
آن و وقوع در مناهی دین طوعا و کرها ست ثانی تدبیر مسلمین ست در جلب منافع و دفع مفاسد ایشان و قسمت نمودن اموال
خدا در میان مسلمانان و گرفتن زکوة از ایشان و رساختنش بر فقراء و تجنید جنود و اعداد عده بنا بر دفع هر که سعی بفساد
در ارض از بغاة مسلمین و اهل جبارت از متمردین که تسلط بر ضعفاء رعیت و نهب اموال و هتک حرم و قطع سبیل ایشان
میخواهند و قیام نمودن در وجه عدو و هم الطوائف الکفریه نزد قصد دیار اسلام و غزو نمودن با ایشان در دیار کفران
با جماعه مسلمین و عدد و عدت مطاقه و این ست موضوع امام که شرع بر نصب آن وارد گشته و بر مسلمانان اخلاص طاعتش در غیر
معصیت الهی و امتثال اوامرش و نواهی او در معروف غیر منکر و عدم منازعت و تحریم نزع ایدی خود از طاعت او

واجب ست مگر آنکه کفر بواح بینند چنانکه ادلهٔ متواتره که در ثبوت آن نزد عارف سنت مطهره شکی نیست بدان وارد
گشته و چون ماجرا این ست پس آنچه درینجا مسقط وجوب امر بمعروف و نهی عن المنکر باشد و خلاف قیام ببیان حجج خدا
و ارشاد بسوی فرائض الهی و زجر از مناهی او باشد موجود نیست و وجود امام صالح اسقاط این امور نیست بلکه هرگاه
بچیزی ازین چیزها قیام کند معاضدت و مناصرت او بر جمله مسلمین واجب باشد و اگر نکند پس خطابات مقتضیهٔ وجوب
امر بمعروف و نهی از منکر بر مسلمانان علی العموم باقی در اعناق و معدود در اهم تکلیفات ایشان ست خلوص از ان
جز بقیام بر وجه امر الهی و تشریع عباد حاصل نمیشود و همچنین علماء دین بعد از دخول درین تکلیف بدخول اولی مخاطب
بوده اند بتکلیف بیان بر وجه مذکور و اذا تقرر ذلک بمجموع ما ذکرنا عرفت الصواب و لم یبق بینک و بین
درکه حجاب و هر چند محل این بحث کتاب السیر بود لکن بتبعیت ماخذ اندکی گفتگو بر سر آن درین مقام رفت والشيء
بالشيء یذکر فلا باس بالتعرض لذلك و بالجمله هر تصرف از بیع و شراء غلات و تاجیر ارض و جز آن از آنچه در ان مصلحت
عائده بر مسلمین در مال موقوف باشد متولی وقف را جائز ست اگر عدل مرضی ست و تصرفش نافذ و منازعتش در ان
نامقبول باشد و نیست مانع او را از تصرف بر خود و معامله نفس خویش چه عدالتش مقتضی آنست که آنچه کند مطابق
حق کند و بر واحد یا اکثر بحسب مقتضای مصلحت صرف فرماید و نزد التباس مصرف متولی را عمل بظن روا ست چه راهی
بسوی یقین باقی نیست خلاصه آنکه در هر چه مصلحت خالصه غیر معارضه براجح ازان باشد کردنش جائز ست کائنا ما کان
و هر چه در ان مصلحت نیست هر چه باشد ترک آن لازم ست و ضمان جز در صورت جنایت و تفریط واجب نشود و صرف غله
وقف در اصلاح وقف ظاهر ست چه بقاء رقبه مقدم بر هر چیز ست و بصلاحش دوام فائده عائده بر وقف و بر مصرف متیقن
و آنچه بعد ازان فائض ماند آزاد در مصرف معین کردهٔ واقف صرف سازد و وقف علی الوقف را حکم وقف ست و مستعمل
وقف بدون اذن متولیش غاصب ست زیرا که اقدام بر استعمال چیزی کرده که شرع اذن باستعمالش نداده و آنچه از غصب
لازم او شود اختیارش بدست والی وقف بود و در مصلحتش صرف سازد و نامناسب نیز [illegible] آن نیز [illegible] قومی ست
موقوفه بمجرد وقف حلال نیست مگر بنکاح و این معلوم ست در شریعت مطهره چه وقف تحبیس ست نه تملیک و رقبه اش
ملک خداست و هر که شیء وقف را بفروشد او را استرجاع آن باید زیرا که شرع این بیع از نفس [illegible] داده بلکه بیع آن حرام
ساخته پس باز پس گرفتن آن بر وی واجب باشد اگر دست مشتری بر وی ثابت شده است [illegible] درینجا چیزی که بر آن
نام بیع یا حکم آن صادق آید موجود نیست و نزد تلف وقف عوضش مصرف را ظاهر ست و اگر نفع وقف باطل گردد
و واقف را فائدهٔ ثواب و مصرف را انتفاع باقی نماند و در ترک آن عین باطل النفع و [illegible] گذاشتن وقف

بدین حال اعظم تفریط از متولی ست بروی استد[illegible] بسبب امکان و خریدن عرض دیگر بثمن آن تا وقف
باشد واجب ست کما کان گو قلیل و حقیر الفائده باشد چه اعمال گو قلیل بود بهتر از اهمال ست و این وجه محتاج
باستدلال نیست و معلوم ست که استبدال چیزی بچیزی دیگر اصلح تر از آن باعتبار غرض مقصود از وقف و فائده
مطلوبه از شرعیت آن شرعاً و عقلاً سائغ حسن ست چه جلب مصلحتی خالصه از معارض ست و بارها گفته ایم و بار دیگر میگوییم
که هر که این شریعت را کما ینبغی بشناسد میداند که بنایش بر جلب منافع و دفع مفاسد ست و اینجا مقتضا که جلب مصلحت
بظهور ارجحیت بود و انتفاء مانع که وجود مفسده باشد یافته شده پس در حسن استبدال شکی و ریبی باقی نیست و در
وقف بعد از موت قول برجوع قبل از مرگ بیوجه ست چه وقف تصرف انسان ست در مال خود بقصد تقرب الی الله
و اخراج رقبه ست از ملک خود و گردانیدنش ملک خدا و تحبیس اصل و تسبیل رقبه پس مجرد اضافت الی ما بعد الموت
مسوغ رجوع نباشد بنابر آنکه ایقاع بطیبت نفس و رضای قلب واقع شده پس بر مدعی رجوع دلیل باشد که دلالت کند بر
جواز ابطال این تصرف و ارجاع آن بر حال سابق که ملک ست و قول بآنکه اینچنین وقف وصیت باشد مجرد دعوی ست
بلکه وقف ست از واقف و مصارف محل ست و بر تقدیر تسلیم غایتش آنست که نفاذش از ثلث بود ولکن جواز رجوع
دران علی الاطلاق نه موافق دلیل ست و نه مطابق قواعدی که بران بنا بسیاری ازین تفریعات کرده اند که نازل بمنزله
ادله ست بلاف و گزاف و وقف از برای فرار از دین صحیح نیست بلکه از باب خلط احکام شرعیه باحکام طاغوتیه ست
و چه قسم این وقف صحیح خواهد بود که دران از واجبات الهی فرار بسوئی غیر واجب کرده که نه مطلوب از وی ست و نه
بدان ماذون ست بلکه آنچه بدان ماذون ست وقف ست که سبب تقرب باشد بسوئی او تعالی چه رکن اعظم و سبب اکبر
در صحت وقف واقفین همین قصد قربت صحیحه خالصه از شوائب کدر ست و در هر چه این معنی نیست آن خود وقف نباشد
بلکه عین تلاعب باحکام خدای عز و جل ست و این هذا من ذلك والحاصل ان القائل بجواز هذا الوقف مع
تصریحه بان الحامل علیه هو الفرار من قضاء الدین الذي هو علی العباد من اهم الواجبات واضیقها
قد غلط افحش الغلط وجوز ما یحرمه الشرع تحریما لا شك ولا شبهة فيه

كتابُ الوديعة

صحیح ست از جائز التصرف بتراضی و مراضات چه اگر یکی از هر دو غیر جائز التصرف باشد [illegible] حکم ودیعت یافته نشود
چنانکه احدهما صبی یا مجنون بود پس اگر ودیع ست [illegible] واخذ مال [illegible]

بسوی ولی واجب بود واگر هر دو دیوانه یا کودک اند برا ولیاء اینها است رد کردن مال از دست اینها وحفظ آن وحق
باشد وقید مرضات بنا بر آنست که اگر تراضی نبود غصب باشد و ودیعت نبود واین ودیعت درحقیقت امانت
واصل شرعی عدم ضمان ست چه مال ودیع معصوم ست بعصمت شرع چیزی ازان ستاندن لازم نیست مگر بامر شرع
وبا این اصل حاجت استدلال بر عدم ضمان بانچه ثابت نیست نیست چنانکه دارقطنی از حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن
جده روایت کرده که ان النبی صلعم قال لاضمان علی موتمن ودر طریق اخری از وی باین لفظ آورده که لیس
علی المستعیر غیر المغل ضمان ولا علی المستودع غیر المغل ضمان زیرا که در سند این هر دو طریق کسی ست که تجربت
بوی نمی ایستد وغایت واجب بر ودیع تادیه ودیعت ست بحدیث علی الید ما اخذت حتی تؤدیه وحدیث
اد الامانة الی من ائتمنك وتخریج این هر دو حدیث درین کتاب پیشتر گذشته آری اگر ودیع بر ودیعت جنایت
کند ضامن ضمان جنایت شود چنانکه بر مال غیر اگر جنایت میکرد ضامن میشد همچنین اگر از استعمال او تلف گردد این نیز
جنایت باشد همچنین اگر دیگری را در عاریت یا اجاره دهد یا تفریطی در حفظ آن بکار برد چنانکه در جای غیر محفوظ که انجا
اندیشه اضاعت ست بگذارد که این نیز نوعی از جنایت ست ومنجمله تفریط ست رد ودیعت بدست کسیکه مثل آن را محفوظ
نمیتواند داشت یا بغیر اذن مالکش بوی بسپرد یا در سفر همراه برد بدون عذر صحیح یا ترک تعهدش نماید با وجود ظن فساد
که اینهمه از جنایات ست ولکن ظاهر آنست که این تعهد بر وی واجب نیست مگر آنکه مالک عین بر وی شرطش کرده باشد
وهکذا هیچ چیزیکه خوف فساد او ست مگر آنکه مالک بر وی این اشتراط نموده باشد واما وقوع خیانت دران پس منقلب بغصب
میشود واز امین بودن بدر میرود وهکذا نزد جحود آن غاصب میگردد وهمچنین نزد ترک رد بعد از طلب بغیر عذر که
باین تفریط خائن میشود ونزد موت مالک رد آن بوارث می باید واین واجب ست بر ودیع چه وارث مستحق این عین ست
بعد از حصول یاس از عود مالک وصرف آن بسوی فقرا وغیرهم بودیع نمیرسد ونه او را ولایت این کار ست بلکه امرش
بدست امام یا حاکم یا نائب این هر دو ست نزد عدم وجدان کسیکه او را ولایت ست در مال مالک از وصیت ونحو آن
ورنه ولایت وصی اقدم از ولایت امام وحاکم ست ومعتبر در رد ودیعت قول قول وارث ودیع ست چنانکه سخن سخن
ودیع بود دران وهمچنین قول قول او ست در تلف ودیعت وبعد ازان رجوع بسوی طلب بینه از مالک ❁ ❁

کتاب الغصب

وآن استیلا ست بر مال غیر بطور عدوان وممکن نیست که ید عدوانیه عدوانیه شود مگر به نیت چه مدار احکام عدوان

وخطا نیست ست وهرکه نادانسته شئ مغصوب خریده بعده متبین شد که این غصب بود بروی ارجاع آن شئ بمالکش
واجب ست اگر بعد از ین علم ارجاعش نکرد حکمش حکم غاصب باشد چه درین حین استیلاء او بر مال غیر بطریق عدوان
ثابت ست وشبهه که داشت بحصول یقین ماحی شک مرتفع گردید وغاصب بعد از غصب نزد تلف ضامن باشد اگرچه
زیر دست او تلف نشود ونیست وجه از برای فرق درمیان منقول وغیر آن چه استیلاء بر شئ عدوانا ثابت ست و
اثبات ید بران بغیر اذن شرع موجب ضمان در همه هاست آری نقل آن بنا بر خوف از جای بجای داخل غصب نیست
بلکه در عرف معدود در احسان ست وهمچنین نقل شئ معترض در طریق مسلمین که شرع وعرف قاضی ست بجواز آن ودر
تعذر اگر فاعلش ماذون له ست بدخول از طریق عرف پس غصب نباشد ونه ضمان لازم او گردد واگر ماذون نیست پس بمجرد
دخول در ملک غیر غاصب بود وضامن تالف بتعذر او گردد وواجب در غصب رد عین ست مادام که مستهلک نشده ست
واین معلوم ست چه خطاب برد نفس مغصوب ثابت ست بقطعیات شرع وغاصب را عدول بسوی قیمتش نمیرسد ونه شرع
آنرا از برای او مباح کرده مگر برضاء مالک واین رد بدست مالک یا دست ولی غیر مکلف بکند واین معلوم ست وهمچنین
رد بدست کسی که این شئ از وی گرفته اگر غیر غاصب ست بحدیث علی الید ما اخذت حتی تؤدیه واگر غاصب ست
پس رد بسوی او غصب بر غصب ست وستم بالای ستم ودر غصب بمالک باید که رد ظاهر باشد بروجهی که مغصوب علیه
بداند که این همان عین ست که غاصب از وی غصب کرده بود واین رد از مظلمه بر هد وانچه قول که رد بهر وجه محلل غاصب
از مظلمه ومسقط ضمان از وی ست گو مالک جاهل بود از ان پس نامحمود وغیر مرضی وخارج از طریق صواب ست وواجب
رد او ست بموضع غصب گو دور باشد واین ظاهر ست ولاسیما چون جای غصب موضع معتاد بود وبنا بر استقرار عین
مغصوبه در انجا یا مالک را مؤنت در رد آن تا انجا لازم آید یا این رد بعد از طلب مالک بود پس شک نیست که این واجب
بر غاصب وهکذا اگر مالک ردش در غیر موضع غصب خواهد بر غاصب واجب بود که همانجا باز پس سازد چه تحلل از مظلمه
جز باین وجه مرضی مالک صورت نه بندد گو این عین در انجا نبود وحق آنست که بعد از تغییر عین بدون فرق در انکه این
تغییر بغرض باشد یا بی غرض مالک را اختیار ست در انکه اگر خواهد رجوع عین بسوی خود با ارش نقص بگزیند یا عین را
بدست غاصب بگذارد وقیمتش از وی بستاند بلا فرق در یسیر وکثیر وهرکه خلاف این معنی گفته مجرد رجوع بقواعد رای
کرده ونیست بران اثارت از علم وفوائد عین مغصوبه تابع عین ست پس چنانکه رد عین بسوی مالک واجب ست
همچنان رد فوائدش بسوی او نیز واجب باشد ونیست در دست مخالف روایت ونه درایت وحدیث الخراج
بالضمان وارد در عین مقبوضه باذن شرع ست پس الحاق عین مغصوبه بدان صحیح نباشد ومعلوم ست که غاصب

ضامن ست بر هر حال پس مستحق عوض که خراج در مقابله ضمانت ست چه قسم میتواند شد و بالجمله استدلال باین حدیث
درین موضع وضع دلیل در غیر جای اوست و نیست عموم آن مگر بنسبت مورد او نه بنسبت انچه ضد اوست و نیست
فرق در میان فوائد اصلیه و فرعیه بلکه همه غصب ست بدست غاصب تا آنکه عین نامی را بمالکش باز گرداند و دعوی فرق
میان هر دو مبنی بر مجرد خیال ست پس غاصب ضامن تالف باشد و غاصب مطالب ست همراه رد عین مغصوبه برد اجرت
مثل آن در مدت غصب زیرا که تفویت این منفعت بر مالک کرده تعدیا و عدوانا و جراءة علی الشرع و علی اموال
العباد المعصومة و حدیث لیس لعرق ظالم حق دال ست بر آنکه انچه غاصب در زمین مغصوبه غرس کرده آن مالک
راست غاصب را ازان چیزی نباشد و ابن رشد بر همین روایت اجماع کرده چنانکه در نهایه گفته اجماع العلماء
علی ان من غرس نخلا او تمرا و نباتا فی غیر ارضه انه یومر بالقلع انتهی و حدیث مذکور را ابن حجر در بلوغ المرام
حسن گفته و مجموع طرقش در خور قیام حجت ست و عدم ثبوت حق غاصب بهیچ وجه مطابق غاصب بودن ید اوست چه ید
غاصب مستحق هیچ شی نیست و هر چه در غصب کرده دران حق او نبود و حدیث رافع بن خدیج مرفوعا من زرع فی ارض
قوم بغیر اذنهم فلیس له من الزرع شیء و له نفقته با آنکه مخالف اصل غصب ست که عدم رجوع غاصب ظالم ست
بر مغصوب علیه مظلوم بنفقه بنا بر تعدی بایقاع زرع غصبا و عدوانا بغیر اذن شرع جواب ازان بچند وجه ممکن ست اول
آنکه درین حدیث مقال ست که بسبب آن منتهض از برای استدلال نیست و آن این ست که ترمذی تحسینش از بخاری
روایت کرده با آنکه منقول از بخاری تضعیف اوست و هم بیهقی آنرا از طریق عطا بن ابی رباح از رافع ضعیف گفته
و ابو زرعه گفته که عطا از رافع نشنیده و موسی بن هارون تضعیف این حدیث میکرد و میگفت لم یروه غیر شریك
ولا رواه عن عطاء غیر ابی اسحق دوم آنکه ابن منذر از احمد بن حنبل حکایت کرده که وی گفته ان ابا اسحق زاد
فی هذا الحدیث لفظ بغیر اذنهم و لیس غیره یذکر هذا الحرف انتهی و چون این لفظ مزید باشد در حدیث دلالت
بر ثبوت این حکم از برای غاصب نبود بلکه از برای زارع در ارض قوم بر غیر وجه تعدی و عدوان بود و اشکالی در حدیث
باقی نماند و مؤید اوست روایت احمد و ابو داود و طبرانی و غیرهم مرفوعا رأی زرعا فی ارض ظهیر فاعجبه فقال
ما احسن زرع ظهیر فقالوا انه لیس لظهیر لکنه لفلان قال فخذوا زرعکم و ردوا علیه نفقته و این
دال ست بر آنکه زرع تابع ارض ست و این را رسول خدا صلعم در ارض غیر مغصوبه فرموده چنانکه قول آنها و لکنه لفلان
دلالت دارد بران و اگر زرع این ارض براه غصب می بود ان الزرع له نمیگفتند و چون این حکم زرع باذن رب ارض
باشد تا بحکم زرع براه غصب و ظلم چه رسد توجیه سوم آنکه ابو داود و دار قطنی از حدیث عروه بن زبیر از بعض صحابه

روایت کرده اند که ان رجلین اختصما الی رسول الله صلعم غرس احدهما نخلا فی ارض الآخر فقضی
لصاحب الارض بارضه وامر صاحب النخل ان یخرج نخله منها قال فلقد رأیتها وانها لتضرب
اصولها بالفؤس وانها لنخل عم وچون این حکم شرعی در نخل ست که مؤنتش عظیم و غرامتش کثیر باشد پس امر غاصب
بقلع واخراج نخل با آنکه نخل عم گشته چه قسم زرع مثل او نباشد با وجود حقارت مؤنت و قصر مدت آن و در بودن بذر
از غاصب زیادتی بر بودن اصول غرس از وی نیست پس بودن یکی سبب استحقاق غاصب زرع برای نفقه نه دیگری صحیح
نباشد بلکه قلع زرع اگر حصد نکرده باشد ولزوم اجرت ارض بر غاصب اگرچه منتفع نشده صواب ست و همچنین وجوب
ارش نقص بر وی واگر عین مغصوبه تلف شد در دست غاصب یا استدراکش متعذر ست چنانکه نقد بمثل خود از نقود مخلوط
گشته درین صورت واجب بر غاصب ارجاع قیمت عین ست موفرة و ارجاع مثل نقد از جنس اعلی از ان اجناس و طیب نیست
او را آنچه بعین یا ثمن آن خرید کرده و نه ملک او میگردد زیرا که شرع بدان اذنش نداده و نه آنرا سائغ داشته و همچنین ربح
آن نیز طیب نیست بلکه بر وی ارجاعش بسوی مغصوب عنه واجب ست زیرا که از تصرف در ملک وی حاصل کرده و فوائد
غصب غصب ست راجع میشود بسوی مالک او هکذا ینبغی ان یقال فی مثل هذا البحث عملا بما تقتضیه القواعد
الشرعیة ومن استبعد هذا فلیتهم عقله وقصوره عن ادراک المدارک الشرعیة و هر که زعم کند که
غصب مقتضی خروج فوائد عین ست از ملک مالک او وقتی که غاصب ست جاهل از غصب آنرا بفروخت پس بر وی
دلیل ست ولا دلیل واگر مالک عدم اخذ فوائد عین از مشتری جاهل اختیار کند و طلب اجرت زمین نماید او را میرسد
و مشتری جاهل بر غاصب رجوع کند **فصل** اطلاق مثلی از سفر عین بر شیئ متساوی الاجزا و قیمی بر مختلف الاجزا مجرد
اصطلاح ست باز وقوع بت و قطع بآنکه مثلی مضمون بمثل خود و قیمی مضمون بقیمت خود باشد نیز مجرد رای بحت ست
که بران عامل بوده اند ورنه از شارع علیه السلام تضمین مثلی بقیمت ثابت شده چنانکه در حدیث مصراة رد ش با صاعی
از تمر آمده وهو فی الصحیح کما تقدم و تضمین قیمی بمثلش آمده چنانکه در بخاری وغیره از حدیث انس وارد شده که
اهدی بعض ازواج النبی صلعم الیه طعاما فی قصعه فضربت عائشة القصعه بیدها فالقت ما فیها
فقال النبی صلعم طعام بطعام واناء باناء واین لفظ ترمذی ست و بخاری را درین حدیث لفظها ست منها
ان رسول الله صلعم کان عند بعض نسائه فارسلت احدی امهات المومنین مع خادم لها مع قصعة
فیها طعام فضربت بیدها فکسرت القصعة فضمها وجعل فیها الطعام وقال کلوا و دفع القصعة الصحیحة
للرسول وحبس المکسورة و نحو این حدیث احمد و ابو داؤد و نسائی از حدیث عائشه روایت کرده اند انها قالت

ما رایت صانعة طعاما مثل صفیة اهدت الی النبی صلعم اناء من طعام فما ملکت نفسی ان کسرته فقلت یا رسول الله ما کفارته فقال اناء کاناء وطعام کطعام و در اسنادش افلت بن خلیفه ست احمد گفته ما اری به باسا و ابن حجر در فتح تحسین اسنادش کرده و چون اینمعنی معلوم شد پس میتوان دانست که واجب رد عین مغصوبست مثلیه باشد یا قیمیه و نزد تلفش مالک مخیر ست در اخذ مثل یا قیمت بر هر چه رضا دهد بدون فرق میان مثلی و قیمی ولکن ارجاع مثل مثلی از اعلی انواع آن جنس و قیمت قیمی برین اصطلاح اقرب بسوی دفع تشاجر و اقطع از برای مادهٔ نزاع ست و آنکه قیمت وقت غصب دهد یا روز تلف پس اولی آنست که مضمون باوفر قیم باشد از وقت غصب تا وقت تلف زیرا که غصب مظلمه ست و چون قیمتش در بعض اوقات بیفزاید جائز باشد آنکه اگر این عین در دست مالک باقی می ماند باین زیادت می فروخت و بالجمله زیادت مضمون ست بر هر حال و معتبر در قیمت قول نافی زیادت ست و بینه بر مدعی ست و صواب در عین بینه بر سابق الی التعیین ست و قول قول منکر ست با یمین او و اولویت بینه مالک با موجه باشد که دست غاصب عدوانی ست پس بینه اش ضعیف باشد بنابر ضعف دست ولکن این علت مقتضی آنست که قول در قیمت و عین قول او نباشد چه ید عدوانیه در همه موجود ست و چون بینه ضعیف شد بودن قول قول او هم ضعیف شد و ارجح همان ست که گفتیم و واجب بر غاصب نزد عدم وجود مالک یا عدم احضار مشعر محل این مظلمه بسوی امام مسلمین ست بعد از تصریح بتوبه و تبیین تعذر تدارک و سد باب تخلص و واجب بر امام صرف آن در مصالح مسلمین ست و فرق میان عین و غیر آن درین صرف از عجائب رائی و غرائب خرد فتنه زاست این قسم خرافات زینهار در احکام شرع معدود نیست و اگر مالک را وارث موجود ست تسلیم عین بوی واجب باشد نزد یاس از برجوع مالک و این غایت ایجاب شرع و مقتضای عدل ست ورنه با عدم وارث ولایت بسوی امام ست کما ذکرنا و اگر مالک عود کند غرامت تالف دافع الی الفقراء بر غاصب باشد زیرا که صرف آن بخیال کاذب منکشف گردید و اگر صارف امام و حاکم ست و غاصب این هر دو را بحصول یاس تغریر کرده پس ضمان بر غاصب باشد ورنه نزد عدم تغریر بر بیت المال بود زیرا که ایقاعش از ایشان بر خیال دروغ صورت بسته و اگر گویند که خود ضمان بر مال امام یا حاکم ست دور نباشد زیرا که از ایشان تثبیت در امر بر روی کار نیامده و نزد التباس در منحصرین قسمت پذیرد و اما سقوط رد غصب باسلام بعد از ردت که وجوبش در کفر بود پس اگر دلیلی مقتضی تخصیص ان الاسلام یجب ما قبله قائم شود مصیر بسویش جمعاً بین الخاص والعام واجب گردد ورنه وقوف بر عام واجب ست والمسئلة طویلة الذیل ولها ماخذ عدة

کتاب العتق

درین باب نیز همان تکلیف شرطست که در ابواب سابقه سخن بران گذشته چه تصرف صبی و مجنون غیر نافذست
و اعتبار ملک ازان جهت ست که وجود عتق از غیر مالک همچو عدم باشد و صحتش از برای هر مملوک بنا بر عدم مانع و
وجود مقتضی ست و اما ثبوت ثواب پس جز در عتق مسلم از مسلم نیامده چنانکه در حدیث ابی هریره در صحیحین و غیرهما ست
مرفوعاً من اعتق رقبة مسلمة اعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار حتى فرجه بفرجه و چنانکه در حدیث
ابی امامه ست مرفوعا ایما امرء مسلم اعتق امرأ مسلما كان فكاكه من النار يجزى كل عضو منه عضوا
من النار اخرجه الترمذي و صححه والنسائي وابن ماجة باسناد صحيح و في لفظ منه و ايما امرء مسلم
اعتق امرأتين مسلمتين كانتا فكاكه من النار يجزي كل عضو منهما عضوا منه و احمد از حدیث کعب
بن مره نحو آن روایت کرده و زیاده نموده و ایما امرأة مسلمة اعتقت امرأة مسلمة كانت فكاكها من النار
يجزي بكل عضو من اعضائها عضوا من اعضائها و درین باب حدیثها ست اما کافر را ازین اجر حاصل بعتق
هیچ نباشد مگر دمیکه بعد ازان مسلمان شود چنانکه در حدیث اسلمت على ما اسلفت من خير در صحیحین و غیرهما از حدیث
حکیم بن حزام ست و مسلم از حدیث ابن مسعود آورده قال قلنا يا رسول الله انؤاخذ بما عملنا في الجاهلية قال
من احسن في الاسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية ومن اساء في الاسلام اخذ بالاول والآخر و درینجا
دلیل ست بر آنکه اسائت در اسلام موجب مواخذه باعمال جاهلیت ست چنانکه حدیث حکیم بن حزام دال بود بر آنکه
اسلام موجب کتابت اعمال خیر ست که در جاهلیت کرده و حکم اجازه درین باب همان ست که در ابواب سابقه بران تکلم گذشته
که اعتبار نیست فعل فضولی را و وجه نیست اثبات خیار را در عتق چه مالک مفوض ست در ملک خود و نیست اعتبار بالفاظ
صریحه و کنایه و مراد نیست مگر مجرد دلالت بر اراده متکلم و تراضی او بران اراده یا مجرد صدور شی از وی بدون معاوضه
گو این دال اشاره از قادر بر نطق باشد و در الفاظ محتمله عتق و غیر آن لابد ست از اراده عتق و قول قول معتق باشد زیراکه
معرفتش جز از طرف وی نتوان بود و سبب نجاز عتق موت سید ست از ام ولد و مدبر و سبب متعلق به عتق استیلاد ست
در ام ولد و تدبیر ست در مدبر و سخن در بیع ام ولد بگذشت و در تدبیر در مدبر بیاید و چون حدوث اولاد بعد از وجود سبب
تعلق عتق این هر دو ست نه بعد از وجود سبب نجاز عتق پس این اولاد درینصورت اولاد کسی ست که عتقش ناجز و تحریرش
نافذ نیست اگر سید بمیرد نجاز عتق آنها مقتضی عتق اولادشان نباشد زیراکه قبل ازینحالت موجود بودند و آنها مثله کردن

مالک مملوک را بقطع چیزی از اعضاء او پس بدلیل صحیح در عبدی که مالکش مذاکیر او بریده و بینی او قطع کرده آمده شده که آنحضرت آن عبد را فرمود اذهب فانت حر واگر مثله بلطم و ضرب ست پس در مسلم وغیره از حدیث ابن عمر آمده سمعت رسول الله صلعم يقول من لطم مملوكه او ضربه فكفارته ان يعتقه واین دال ست بر آنکه کفاره این لطم یا ضرب بعتق باشد و نیست دران دلالت بر حتم عتق بر سید و نه بر آنکه عبد بنفس مثله آزاد میگردد و در مسلم قید ضرب باین لفظ آمده من ضرب غلاما له حدا لم يأته فان كفارته ان يعتق واین مفید آنست که ضربی که کفاره اش عتق ست همان باشد که بحد رسد زیراکه وارد شده که جلد فوق عشر اسواط حلال نیست مگر در حدی از حدود و مؤید عدم تحتم عتق ست در ضرب و لطم آنچه در مسلم از حدیث سوید بن مقرن آمده قال كنا بني مقرن على عهد رسول الله صلعم ليس لنا الا خادمة واحدة فلطمها احدنا فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال اعتقوها وفي رواية انه قيل للنبي صلعم انه لا خادم لبني مقرن غيرها قال فليستخدموها فاذا استغنوا عنها فليخلوا سبيلها و این مفید عدم تحتم ست في الحال و افاده کرد که نزد استغنا عذری نیست ولکن نووی در شرح مسلم از قاضی عیاض حکایت کرده اجمع العلماء على انه لا يجب اعتاق العبد بشيء مما يفعله سيده من مثل هذا الامر الخفيف يعني الضرب الخفيف واللطم قال واختلفوا فيما كثر وشنع من ضرب مبرح منهك او حرقه بنار او قطع عضو له او افساده او نحو ذلك فذهب مالك والاوزاعي والليث الى عتق العبد على سيده بذلك ويكون له ولاؤه ويعاقبه السلطان على فعله وقال سائر العلماء لا يعتق عليه انتهى پس اگر این اجماع بصحت رسد صارف امر مذکور در حدیث سوید بن مقرن از وجوب بسوی ندب باشد و موجب عتق از مثله همان بود که بقطع یا جدع یا تحریق باشد و ماعدای آن اگر شنیع یا منهک بود امر دران بر معنی حقیقی خود باقی ست بنا بر عدم وقوع اجماع بر عدم وجوب عتق بدان ولا صارف للامر عن المعنى الحقيقي و منجمله اسباب عتق ست ملک ذی رحم محرم چه در حدیث مرفوع آمده من ملك ذا رحم محرم فهو حر و بعض طرق این احادیث شاهد و مقوی بعض ست و اعلالش بعلل منافی تعاضد نیست و جماعتی از ائمه تصحیح این لفظ وارد در حدیث کرده اند پس از زین تصحیح معذرتی از عمل بدان باقی نیست پس ملک ذی رحم محرم یکی از اسباب ثابته عتق ست شرعا و ضمان شریک از برای شریک صحیح ست چه اگر معسر ست یا مالکش بغیر اختیار خود گشته پس اصل سعایت بحدیث ثابت در صحیحین و غیرهما از ابی هریره مرفوعا آمده بلفظ من اعتق شقيصا له من مملوك فعليه خلاصه في ماله فان لم يكن له مال قوم المملوك قيمة عدل ثم استسعى في النصيب الذي لم يعتق غير مشقوق عليه پس از عبد مشترک طلب سعایت بدون مشقت نمایند و از انجمله ست دخول عبد کافر بغیر امان در دار اسلام زیراکه اموال اهل حرب بر اصل

اباحت ست هرگاه چیزی ازان سبقت کرده مالک آن چیز شد پس در آمدن بنده کافر بغیر امان مالک سابق الیه باشد و اگر
پیش ازانکه گرفتار شدن مسلم شد بمجرد اسلام آزاد گردید و اگر دخول او بامان باذن سید بوده است پس امان عصمت ست منع
میکند ازانکه احدی مالک او شود ولکن اگر مسلمان شد حر گردید باسلام و بالجمله مجرد اسلام او سببی از اسباب عتق ست
مطلقا و در حدیث آمده که مردی شش بنده را نزد موت خود آزاد کرد و مال دیگر نداشت آنحضرت صلعم میان ایشان
قرعه افگند و دو را عتیق و چهار را رقیق گردانید کما فی حدیث ابن عمر عند مسلم وغیره وکما فی حدیث ابی زید الانصاری
عند احمد وابي داود والنسائي باسناد رجاله رجال الصحيح و این قرعه که رسول خدا انداخت در شش بنده
بود که مالک هر واحد را ازانها آزاد ساخته و چون نافذش نکرد مگر از ثلث زیرا که از هر یکی ثلث او حر شده بود بیقین
باز صادق مصدوق حکم بقرعه کرد و چار را بنده و دو را آزاد ساخت برحسب اقتضای قرعه پس این شرع واضح ست
هر که شرع را از برای ما از نزد خدا عز وجل آورده همان این قضیه را چنین حکم فیصله نموده ولیس بید من انکر القرعة
الا التشبث بالهباء تأثير الآراء الرجال على الشريعة الواضحة التي ليلها كنهارها و چه قسم [illegible] سنت
باشد ثابت نشود در استحقاق عتق و آن کسی ست که یکی از جماعه باشد که برآنها عتق افتاده و ملتبس گشته و شناخته نمیشود
که من وقع عليه العتق کیست چه نیست از برای هر واحد مگر مجرد احتمال آنکه عتق بر وی واقع شده باشد پس رجوع بسوی
اقتراع در مثل این صورت ثابت ست بفحوای خطاب و هر که عمل برین سنت واضحه بزعم آنکه مخالف اصول ست ترک کرده
پس این اصول را وجودی نیست مگر مجرد قواعدی که روایتی بران دال و درایتی بران شاهد نیست با آنکه رجوع بسوی قرعه
و عمل بدان از شارع در چند جا اتفاق افتاده از انجمله آنست که نزد اراده سفر در میان زنان قرعه افگنده و از انجمله آنکه
علی مرتضی را ام ولد مشترک میان جماعت متنازعه اقتراع کرد و آنحضرت تقریر و تحسینش فرمود فعرفت بهذا ان القرعة
شرع ثابت وانه تقطع به الشبهة وتثبت بها الحقوق و صحیح ست عتق بشرط خدمت و اصل درین باب حدیث
سفینه ست قال كنت مملوكا لام سلمة وشرطت علي ان اخدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عشت اخرجه احمد
والنسائي وابن ماجه وابو داود و صحت عتق بعوض مشروط ظاهر ست در خور آن نیست که دران اختلاف رفته
و سلف اعتاق ممالیک خود برین صفت میکردند و یکی عبد خود را میگفت ان فعلت كذا او ان ادركت كذا او ان [illegible]
كذا فانت حر و بالجمله خواه این عوض مال باشد یا منفعت اصل صحت ست و نزد تعذر عوض مجعول مقابله عتق اگر شناخته شود
که مقصود تسلیم عوض یا مماثل یا قیمت اوست پس رجوع بجانب مثل یا قیمت واجب باشد ورنه جزا بعوض معین عتق [illegible]
و بنا بر تعذر باطل گردد و آزاد نشود و تملیک جزئی مشاع از مال و عتق باین سبب ظاهر ست زیرا که این جزء از مال ست

وبملک این جزء مالک جزء ی از نفس گردید وباین ملک مالک بعض او شد پس عتق در بعض باقی سرایت کند چنانکه سیگیه
از شرکا نصیب خود آزاد سازد و لابدست از اعتبار قبول چه انتقال ملک از مالکی بمالکی جز بوقوع تراضی میان هردو صورت
نمی بندد واما تبعض عتق پس احادیث درین باب مختلف آمده شیخین از ابن عمر آورده اند که ان النبي صلعم
قال من اعتق شرکا له فی العبد وکان له مال یبلغ ثمن العبد قوم علیه العبد قیمة عدل فاعطی شرکائه
وعتق علیه العبد والا فقد عتق علیه ما عتق واین دالست برآنکه ثبوت سرایت عتق بسوئی نصیب شریک
نزد وجود مالست از برای شریک معتق که از ان غرامت قیمت نصیب شریک ممکن باشد واگر مال ندارد سرایت نبود و نصیب
معتق آزاد و نصیب شریک رق ماند و در لفظی از صحیحین وغیرهما این حدیث باین لفظست من اعتق عبدا بینه وبین آخر
قوّم علیه في ماله قیمة عدل لا وکس ولا شطط ثم عتق علیه في ماله ان کان موسرا و در بخاری و مسلم الفاظی
آمده که مصرح ست بتقیید وقوع عتق بموسر بودن شریک واین مفید آنست که اگر معسر باشد نصیب معتق آزاد گردد لا غیر
وهم در صحیحین از حدیث ابی هریره مرفوعا وارد شده من اعتق شقصا من مملوك فعلیه خلاصه في ماله فان
لم یکن له مال قوم المملوك قیمة عدل ثم استسعی فی النصیب الذي لم یعتق غیر مشقوق علیه واین افاده کرد
که اگر شریک موقع عتق معسرست بنده بجمیعه آزاد گردد واز برای نصیب شریک دیگر سعی کند وجمع میان این احادیث و
جز آن که خارج از صحیحین ست آنست که شریک موقع عتق اگر موسرست ضامن قیمت نصیب شریک از مال خود باشد واگر
معسرست وبنده بر سعایت قادر واختیارش کرده همه اش آزاد شد پس سعی بجا آرد واگر قادر بر سعایت نیست یا ابا دارد
از سعی پس آزاد شد از وی آنچه آزاد شده وآن نصیب معتق ست ونصیب دیگر رق ست ودرینصورت مانعی از شرع و
عقل نیست واعتبار رضای عبد بسعایت بنابر جمع ست میان حدیث سعایت ومیان حدیث والا فقد عتق منه ما
عتق وچون وی رضا بابقاء بعض بر وی در خلاص نفس او بسعایت جبر نمیرود چه نفع این امر عبد راست وچون وی
نفع خود ترک داد بر وی چرا جبر میتوان کرد چنانکه قواعد شرع بر همین معنی دلالت دارند ولاسیما وی درینجا متمسك بسنت صحیحه
ثابته ست وهو قوله صلعم والا فقد عتق منه ما عتق وهر که در ثبوتش شک کند پس شک او مدفوع ومرفوع ست
بترجیح ائمه روات بنابر ثبوت ورفع این احادیث وایضاح تمام کلام حفاظ در زیادت این جمله وزیادت ذکر استسعاء عبد
در شرح منتقی مذکورست

باب التدبیر

مدبر درست از ثلث ولکن رفع آن از طریقیکه بدان حجت قائم گردد ثابت نشده بلکه حفاظ جزم کرده اند بآنکه موقوف ست والموقوف لاحجة فیه ولکن میتوان گفت که چون تدبیر مضاف بسوی مابعد موت ست در حکم وصیت باشد و وصیت درینصورت نافذ باشد از ثلث وآنحضرت صلعم فرموده الثلث والثلث کثیر و مؤید اوست حدیث اعبد ستة آنحضرت ثلث را از ینها آزاد ساخت بقرعه زیرا که معتق را جز این اعبد مالی دیگر نبود و این تدبیر عام ست از انکه بلفظ باشد همچو دبر تلك او انت مدبر یا مقید بموت باشد مطلقا چه میان هر دو هیچ فرق نیست و سید را نمیرسد که او را مجبور کند برکتابت اگر خودش بدان رضا بدهد او داند وکار او چه وی از ین کتابت درست بود ولیکن بمحل منون مال کتابت راضی شد و درین حین عتق او بسبب اسبق بود وقد اخرج البخاری فی التاریخ عن محمد بن قیس بن الاحنف عن ابیه عن جده انه اعتق غلاما له عن دبر وکاتبه فادی بعضا وبقی بعض ومات مولاه فاتوا ابن مسعود فقال ما اخذ فهو له ومابقی فلاشئ لکم وقتل سولی از دست مدبر رافع تدبیر واقع از و نمی نیست بلکه هنوز استحقاق وفاء آن دارد وقیاس بر میراث قیاس مع الفارق ست وآنانکه قائل اند بتحریم بیع مدبر استدلال کرده اند بحدیث ابن عمر مرفوعا نزد شافعی و دارقطنی و بیهقی المدبر لایباع ولا یوهب وهو حر من الثلث لکن در سندش عبیده بن حسان منکر الحدیث ست وحفاظ وقف این روایت بر ابن عمر کرده اند و دارقطنی در علل گفته الاصح انه موقوف و عقیلی گفته لا یعرف الا بعلی بن ظبیان وهو منکر الحدیث وابو زرعه گفته الموقوف اصح وابن القطان گفته المرفوع ضعیف و بیهقی گفته الصحیح موقوف واز علی مرتضی هم نحو آن موقوفا آمده و در مرسل ابی قلابه ست ان رجلا اعتق عبدا له عن دبر فجعله النبی صلعم من الثلث ولکن مخفی نیست که هیچ موقوف و مرسل منتهض استدلال بر تحریم بیع نیست چه رفع بصحت نرسیده و در وقف حجت نبود ولکن چون سید ایقاع عتق عبد بموت خودش کرده ست این ایقاع مانع از بیع باشد زیرا که عبد را از ملک خود خارج کرده وخروج او را مقید بوقت نموده پس او را نقض این برام نمیرسد واما تسویغ بیع او بنا بر فسق پس نیست درین باب مگر حدیث عایشه نزد شافعی وحاکم و بیهقی انها باعت مدبرة لها التی سحرتها و باین روایت حجت نمی استد زیرا که فعل صحابیه ست ونیز سحر کفر ست و مدبره باین سحر کافره گشت آری فروختن مدبر بنا بر ضرورت در صحیحین وغیرهما از حدیث جابر ثابت شده ولفظه ان رجلا اعتق غلاما له عن دبر فاحتاج فاخذه النبی صلی الله علیه وسلم فقال من یشتریه منی فاشتراه نعیم بن عبد الله بکذا وکذا ودفعه الیه واین دلیل ست بر جواز بیع بنا بر ضرورت وحاجت ومنجمله دلالت بر آنکه این بیع بنا بر حاجت بود دلتولی جناب نبوت ست بفروختن او چه این مفید آنست که مدبر عبد را حاجت بسوی معیشت افتاد وکارش تا انجا رسید که عبد را بفروشد ولکن

۔ تجویز بیع باندبیر شک کرد و از انحضرت استفتا نمود انحضرت او را بفروخت و اگر چنین نمی بود بلوغ این تا انحضرت نمی شد و مؤید اوست روایت نسائی در حدیث باین لفظ کہ ان النبی صلعم باعه بثمان مائة درهم فاعطاه فقال اقض دینك وانفق علی عیالك و این دلالت دارد بر آنکہ این بیع بضرورت قضاء دین و نفقہ بر عیال جائز و الحاق بیع بغیر حاجت ببیع بنا بر حاجت باوجود فارق ناجائز ست و مذهب جمهور عدم جواز بیع ست مطلقا چنانکہ نووی گفتہ و بیهقی نقلا بعض دیمعر فہ از اکثر فقہا کردہ و حدیث را دست بر آنہا

باب الکتابۃ

جمهور بر آن رفتہ اند کہ کتابت واجب نیست وظاہریہ گویند واجب ست و ابن حزم نقل آن از مسروق و ضحاک کردہ و قرطبی عکرمہ را افزودہ و آن قولی از شافعی ست و ابن جریر طبری اختیارش کردہ و در بحر زخار حکایتش از عطا و عمرو بن دینار نمودہ و اسحق بن راہویہ گفتہ انہا واجبۃ اذا طلبها العبد حجت قائلین وجوب قولہ تعالی ست فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا و پاسخ جمهور ازین حجت آنست کہ قرینۂ صارفۂ این امر شرطی ست کہ در آخر آیہ مذکور ست یعنی علم دانہا و تو کیل اعتماد درینجا بسوی مولی ست و مقتضایش آنست کہ چون خیر در انہا نداند بروی جبر بکتابت نکنند و این دال ست بر عدم وجوب و نیز گفتہ اند کہ کتابت عقد غرر ست پس اصل عدم جواز ا ست و چون دران اذن آمدہ این امر ست بعد از منع و امر بعد از منع مفید اباحت باشد و فرمی گفتہ چون ثابت شد کہ رقبہ و کسب عبد ملک سید ست این دلیل ست بر آنکہ امر بکتابت واجب نیست چہ قول محدث کسبی و اعتقنی بمنزلہ اعتقنی بلا شئی ست و این بالاتفاق واجب نیست و جز این پاسخہا جوبہ دیگر ہم گزارش کردہ اند و حق آنست کہ دلالت آیہ بر وجوب کتابت ست ہمر وہمہ سید بخیر در عبد و باین آیہ عمل کردہ ست عمر رضی اللہ عنہ چنانکہ در صحیح بخاری ست از موسی بن انس ان سیرین سال انس بن مالك المکاتبۃ وکان کثیر المال فابی فانطلق الی عمر فقال کاتبہ فابی فضربہ بالدرۃ وتلی عمر فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا آمدیم بر آنکہ شرط کتابت تکلیف ست زیرا کہ عقد معاوضت ست و صبی و مجنون جائز التصرف نیند و ہمچنین ضرورت کہ مالک رقبہ او باشد چہ صحت عتق و قبض عوض از بندہ مرتب بر صحت ملک سید ست ولابدست از تراضی کہ مناط ست در ثبوت آن و مجلس شرط نیست بلکہ اگر یکی ازین ہر دو بعد از مدتی راضی شود و دیگر باقی باشد بر رضا این معاملہ صحیحہ و تصرف شرعی ست و وجہ اشتراط ذکر عوض کہ او را قیمت باشد آنست کہ معنی کتابت جز باین ذکر یافتہ نمیشود و ہمچنین لابدست از آنکہ مال کتابت صحیح التملک بود و رنہ وجودش کالعدم ست و درین صورت

معنی کتابت یافته نشود و ورود تاجیل بنجم مرفوعی از آنحضرت صلعم ثابت نشده و بهمان حجت ست نه اقوال و افعال بعض
صحابه با آنکه صحابه مختلف اند دران و دارقطنی از ابی سعید مقبری روایت کرده که وی گفت خرید کرد مرا زنی از بنی لیث
در سوق ذی المجاز بهفت صد درهم باز قدوم آورد و مکاتب کرد مرا بر چهل هزار درهم پس بردم بسوی او عامهٔ مال
و باقی را حمل کردم بجانب او و گفتم این مال تست بگیر و قبض کن آنرا گفت نه تا آنکه ماه بماه و سال بسال گیرم من آنرا
نزد عمر بن خطاب بردم و این ماجرا ذکر نمودم عمر فرمود این مال را به بیت المال رفع کن و کسی را بسوی زن فرستاد
و گفت این مال تو در بیت المال ست و ابو سعید آزاد گردید اگر خواهی ماه بماه سال بسال بستان آن زن کسی فرستاده بگیرد
و این را بیهقی هم اخراج کرده و چون عدم ورود دلیل بر تنجیم معلوم شد پس آنچه بران از فساد و جز آن مرتب باشد
ناتمام باشد و چون مکاتب شد سید را منع او از تصرف همچو سفر و بیع و نکاح و عتق و وطی بملک نمیرسد زیرا که سید را
بر وی جز این مال کتابت دیگر هیچ حق باقی نمانده اگر وفا کرد حر گردید و اگر زبون آمد بنده اوست و آنچه از وی در وقت
ملک او از برای تصرف واقع شد شد اکنون منعش ازان نمیرسد گو حال منتهی بدخول نقص ... فعل این تبرعات بود
چه این فعل از وی باذن سید ست بنا بر ایقاع مکاتب از برای او و همین ست مقتضای عقد کتابت و حدیث عمرو بن
شعیب عن ابیه عن جده که نزد احمد و اهل سنن ست و حاکم تصحیحش کرده منافی آن نیست و لفظه ان النبی صلعم
قال ایما عبد کوتب بمائة اوقیة فاداها الا عشر اواق فهو رقیق و فی لفظ لابی داود المکاتب رقیق
ما بقی علیه من مکاتبته درهم و ابعد ازان که عبد داخل شد در کتابت و رضا داد بدان وجهی از برای ردش باختیار خود
در رق نیست بلکه ظاهر عدم جواز ست مطلقا چه تلاعب ست بآنچه دران مناط شرعی که تراضی باشد متحقق گردیده
آری در صورت عجز این رد بحدیث متقدم عمرو بن شعیب ظاهر ست و این منافی حدیث بریره و اعانت عائشه او را به تسلیم
مال کتابت نیست زیرا که از باب تسلیم مال مکاتبت از طرف غیر ست نه بیع مکاتب را الی الغیر لکن در روایت
صحیحین آمده که ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لعائشة ابتاعی فاعتقی فان الولاء لمن اعتق و این مفید جواز
بیع مکاتب ست و اما حر گردیدن بعض او نزد تسلیم قسطی پس قائلین تبعض استدلال کرده اند بران بحدیث ابن عباس
عن النبی صلی الله علیه وسلم قال یودی المکاتب بحصة ما ادی دیة الحر و ما بقی دیة العبد و این نزد
احمد و ابو داود و نسائی و ترمذی ست باسنادیکه رجالش ثقات اند و در حدیث علی ست نزد احمد و ابو داود مرفوعا
یودی المکاتب بقدر ما ادی و بیهقی هم آنرا بطریقها آورده و در ینجا شارع اثبات تبعض از برای مکاتب کرده پس
غیر آن از آنچه محتمل التبعض ست بدان ملحق شود و این منافی حدیث متقدم المکاتب رقیق ما بقی علیه درهم و حدیث

... تنافی نیست زیراکه این حکم باعتبار آنست که وی حر خالص نمیگردد مگر بوفا و در حدیث تبعض نیست مگر اثبات حکم
کتابت از برای او قبل از وفا نه اثبات حکم حر خالص فلا معارضة بين الاحاديث و حق آنست که مکاتب را قبل از
وفا حکمی میان حکم حر و عبد ست مگر در رجوع در رق نزد عجز از وفا که درین صورت او را حکم عبد ست

باب الولاء

استدلال کرده اند برای اثبات توارث بولاء موالات بحدیث قبیصه بن ذویب از تمیم داری که نزد احمد و ابو داؤد
و ترمذی و ابن ماجه ست بلفظ سألت رسول الله صلعم ما السنة في الرجل من اهل الشرك يسلم على يد رجل
من المسلمين قال هو اولى الناس بمحياه ومماته ترمذی گوید لا نعرفه الا من حديث عبد الله بن موهب ويقال
ابن وهب عن تميم الداري وقد ادخل بعضهم بين ابن موهب وتميم الداري قبيصة بن ذويب وهو عندي
ليس بمتصل انتهى و شافعی درباره اینحدیث گفته ليس بثابت انما يرويه عبد العزيز عن ابن وهب عن تميم الداري
وابن وهب ليس بمعروف عندنا ولا نعلمه لقي تميما ومثل هذا لا يثبت عندنا ولا عندك لما قيل انه مجهول
ولا اعلمه متصلا انتهى و خطابی گفته ضعف احمد حدیث تمیم هذا و عبد العزیز گفته راويه ليس من اهل الحفظ والاتقان
و بخاری در صحیح گفته اختلفوا في صحة هذا الخبر وقال ابو مسهر عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز ضعيف الحديث
انتهى گویم عبد العزیز از رجال صحیحین ست و یحیی بن معین گفته انه ثقة و در تقریب توثیق ابن موهب نموده و گفته ولكن لم
يسمع من تميم پس آنچه شافعی گفته که مجهول ست تمام نیست ولکن علت در حدیث آنست که قبیصه تمیم را ملاقات نکرده
و حدیث مقدام بن معدیکرب مرفوعا که نزد احمد و اهل سنن ست و حاکم و ابن حبان تصحیحش کرده اند و ابو زرعه رازی تحسینش
نموده من ترك مالا فلورثته وانا وارث من لا وارث له اعقل عنه وارث معارض حدیث مذکور نیست
زیراکه آنحضرت وارث بودن خود از برای لاوارث ثابت کرده و مولی الموالات وارث ست بحدیث متقدم پس
اقدم باشد از بیت المال و مؤید اوست حدیث عمر بن الخطاب نزد احمد و ابن ماجه و ترمذی وحسنه بلفظ ان النبي صلعم
قال الله ورسوله مولى من لا مولى له والخال وارث من لا وارث له و نیز معارض نیست بحدیث مذکور حدیث عائشه
ان مولى للنبي صلعم خر من عذق نخلة فمات فاتى به النبي صلعم فقال هل له من نسب او رحم قالوا لا قال
اعطوا ميراثه بعض اهل قريته و این نزد احمد و ابو داؤد و ترمذی ست وحسنه و نزد ابن ماجه زیراکه این کار از آنحضرت
صلعم از باب صرف چیزی ست که اولی بآنحضرت ست و آن جائز ست و همچنین محمول ست بر صرف روایت احمد و نسائی

از حدیث بریدة قال توفی رجل من الازد فلم یدع وارثا فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم ادفعوه الی اکبر خزاعة و در سندش جبریل بن احمد ست نسائی گفته منکر الحدیث وابو زرعه گفته شیخ ست ویحیی بن معین گفته کوفی ثقة و ازینجا شناخته شد که بیان این حدیثها معارضه نیست گو بعض اهل علم زعم آن کنند و نیست وجه از برای اشتراط ذکورة زیرا که زن منجمله کسی ست که احکام شرع بوی تعلق دارد مگر آنچه دلیلی خاصش کرده باشد وحدیث تمیم صالح این تخصیص نیست چه ذکر رجل در ان خارج مخرج غالب ست چنانکه در سائر خطابات شرعیة بوده آری اشتراط حریت و اسلام صحیح ست چه رق و کفر از موانع ارث ست و ثبوت ولاء عتاق از برای معتق با دلهٔ صحیحه متواتره و اجماع صحیح ست احدی قول مخالف آن نگفته و این قول که اگر سید عتیق خلف نگذارد عتیق وارث اوست از عجائب چیزیست که قرع اسماع کرده با آنکه مخالف اجماع ست و استدلال برین دعوی واحضه بمثل حدیث الولاء لحمة کلحمة النسب صحیح نیست زیرا که آنحضرت بیان مرادش بقوله لا یباع ولا یوهب کرده و همین ست مراد تشبیه با آنکه جواب را برین تقدیر ملجی نیست چه مراد آنست که این وصله و وسیله بولاء لاحق بنسب ست در آنچه شرع از برای آن ثابت و ازان تفتیش کرده نیس بر بودن میراث منجمله آن دلیل چیست و ازینجا شناخته باشی که استدلال باین حدیث مصادره علی المطلوب ست و هکذا استدلال بحدیث مولی القوم منهم که وی از قوم ست در احکام ثابته از شرع از برای او و آنکه آمده ان رجلا مات ولم یترک وارثا الا غلاما کان اعتقه فجعل النبی صلعم میراثه للغلام اخرجه احمد وابو داؤد والترمذی وحسنه وابن ماجة من حدیث ابن عباس پس در سندش عوسجه مولی ابن عباس ست و در وی مقال ست وهذا ظاهر ان الغلام هو الذی اعتق و بتقدیر احتمال حجت در محتمل نیست وعلی کل حال صرف را در عتیق لا وارث مدخلی هست در وارث بودن او چه هرگاه آنحضرت وارث لا وارث باشد او را صرف آن میراث در هر مصرف که خواهد میرسد و عتیق لا وارث را نوعی اخصیت ست در صرف میراثش یا بعض آن در وی

کتاب الایمان

وجوب کفارهٔ حلف بر مکلف مختار ست زیرا که صبی و مجنون مخاطب باحکام شرعیه نیند و مکره مرفوع الخطاب ست بحکم شرع و نیز با کراهت یمین او غیر منعقد باشد و نیز غیر مکتسب بقلبه ست و حق تعالی گفته بما کسبت قلوبکم و حق تعالی از کسیکه باکراه تکلم بکلمهٔ کفر کرده رفع خطاب فرموده و گفته الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان و فرموده ولکن بما عقدتم الایمان و نیز خطاب مکره بیمینی که بران اکراهش کرده انداز وادی تکلیف ما لا یطاق ست و حق تعالی

رفع آن از عباد در کتاب عزیز کرده و سنت مطهره هم رافع اوست و کافر غیر داخل ست در خطابات وارده درین باب
بتکفیر ایمان و حفظ آن گو بحلف کردن بایمان باطله آثم باشد چه این اثم باعتبار عقاب او در دار آخرة ست پس اسلام
مشترط ست در حالف و وجه شرطیت عدم خرس آنست که از وی حلف ممکن نیست و چون ممکن نیست حکم یمین بروی
ثابت نباشد و حلف بنام خدا یا بصفت ذات یا فعل او باید اما حلف بخدا پس در شرع بر وجهی ثابت ست که غبار شک
و شبهه را بدامن او راه نیست چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث ابن عمر آمده من کان حالفا فلیحلف بالله تعالی او
لیصمت و همچنین در روایتی ازین حدیث نزد مسلم باین لفظ وارد شده من کان حالفا فلا یحلف الا بالله تعالی
و در معنی حدیثها ست و اما حلف بصفت او سبحانه و تعالی پس ثابت شده که بیشتر آنحضرت صلعم والذی نفسی بیده میگفت
و در صحیحین و غیرهما مرفوعا ثابت شده که حلف کرد بلفظ وایم الذی نفس محمد بیده و هم در بخاری و مسلم و غیرهما آمده
که درباره زید بن حارثه گفته وایم الله انه کان خلیقا للامارة و هم در صحیحین و غیرهما که فرمود وایم الله لو ان
فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد یدها و در کتاب عزیز امر الهی بجناب رسالت پناهی بحلف کردن برب عز و جل
آمده حیث قال قل ای و ربی انه لحق قال بلی و ربی لتبعثن قل بلی و ربی لتاتینکم حاصل آنکه اذن باقسام
در کتاب و سنت هر دو وارد شده و این همان قسم ست که دران کفاره لازم می آید و احکام یمین از برای آن ثابت گشته
و سائر صفات ذات مقدس الهی و فعل او که حق تعالی بر ضد آن نباشد بدان ملحق کرده اند نه سوگند بعهد و امانت و ذمه
وقتی صحیح شود که اذن بدان وارد گردد و لا سیما از بعض ایمانها نهی آمده چنانکه در حدیث بریده ست نزد ابی داود باسناد که
رجالش ثقات اند قال قال رسول الله صلعم لیس منا من حلف بالامانة و طبرانی در اوسط از حدیث ابن عمر روایت
کرده که ان النبی صلی الله علیه وسلم سمع رجلا یحلف بالامانة فقال الست الذی تحلف بالامانة و رجال
اسنادش ثقات اند در نهایة گفته یشبه ان یکون الکراهة فیه لاجل انه امر ان یحلف باسماء الله تعالی و صفاته
والامانة امر من اموره فنهوا عنها من اجل التسویة بینها و بین اسماء الله تعالی کما نهی ان یحلفوا باباءهم انتهی
و مخفی نیست که عهد و ذمه مشارک امانت اند درین علت و حلف بتحریم غیر ماذون بهست از طرف او تعالی از برای عباد
بلکه برچنین حلف بر رسول خدا صلعم عتاب فرموده و گفته یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک تبتغی مرضات
ازواجک و کریمه قد فرض الله لکم تحلة ایمانکم دلالت ندارد بر آنکه حلف تحریم بود چه آیه محتمل ست و حالف بخدا
که فلان چیز نکند بروی صادق ست که آن شی را بر نفس خود حرام ساخته و روایات حدیث حاکی این قصه که سبب نزول
آیه ست مختلف آمده الحاصل تحریم و تحلیل بسوی خداست نه بدست عبد و هر تحریم که عبد آنرا بنفس خود واجب کند

آنرا حکم نیست ونه اعتبار دارد ونه حلال باین ایجاب بروی حرام میگردد ونه این فعل یمین ست بنا بر احتمال آید بود بر تقدیر
احدی را از عباد نمیرسد که آنچه او تعالی بران رسول خود را صلعم معاتب فرموده بجا آرد واگر بکند لغو غیر معتد به باشد واعتبار
درینجا بچیز نیست که بران یمین شرعیه بر صفت متقدمه صادق آید والفاظیکه محتمل غیر یمین نیست یمین ست واگر اراده
خلاف آن کرده یا زبانش بدان سبقت نموده یمین لازم او نشود بدون فرق در صریح وکنایه حاصل آنکه اعتبار بقصدست
در هر لفظ پس قصد ایقاع لفظ ناتمام باشد چه مجرد قصد ایقاع لفظ معتبر نیست بلکه اعمال به نیات ست وسخن بر نیت در بسیاری
از ابواب گذشته ونیست بلفظ احلف یا اقسم مگر یمین اگرچه مقسم به تلفظ نکند پس همراه قصد حلف یمین باشد واحمد
از حدیث عایشه آورده که ان امرأة اهدت الیها تمرا فی طبق فاکلت بعضه وبقی بعضه فقالت اقسمت
علیك الا اکلت بقیته فقال رسول الله صلعم ابریها فان الاثم علی المحنث ورجال اسنادش رجال صحیح اند درینجا
آنحضرت قول آن زن را اقسمت علیك یمین گردانید وامر کرد با برار آن ونیز احمد وابن ماجه از حدیث عبد الرحمن
بن صفوان روایت کرده اند ووی دوست عباس بود که وی پدر خود را روز فتح نزد آنحضرت آورد وگفت ای
رسول خدا بایعه علی الهجرة آنحضرت ابا کرد وفرمود هجرت نیست وی نزد عباس رفت عباس با او آمد وگفت
ای رسول خدا انك عرفت ما بینی وبین فلان واتاك بابیه لتبایعه علی الهجرة فابیت فقال النبی صلعم انها لا هجرة فقال العباس اقسمت
علیك لتبایعنه قال فبسط رسول الله صلعم یده وفرمود هات ابررت عمی ولا هجرة ودر صحیحین وغیرهما ست ان النبی صلعم قال لابی بکر
لا تقسم لما قال له والله لتحدثنی بالذی اخطات پس صریح یمین اقسم نامید ودر لفظ اعزم افاده یمین نیست لکن کثیر الوقوع ست
از سلف لاسیما اکابر که نزد اراده وقوع یا عدم وقوع چیزی عزمت علیك لتفعلن کذا او لتترکن کذا می گفتند واین را
سوگند می شمردند ومسارعت در امتثالش میکردند واما لفظ اشهد پس حق تعالی ایمان را شهادة نامیده چنانکه در آیهٔ لعان ست
واراده یمین از لفظ علی یمین او اکبر الایمان ظاهر ست ومتحقق نمیشود حنث موجب کفاره مگر در امور مستقبله چه حلف بر امر
ماضی که حالف دروغ بودن آن میداند یمین غموس ست واگر نمیداند یمین لغو ست در هر دو کفاره نیست همچنین ظاهر آنست که
در نسیان واکراه حنث ولزوم کفاره نباشد بنا بر آنکه خطاب شرع از ایشان مرفوع ست چنانکه در حدیث رفع عن امتی
الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه وظاهر این رفع عام ست از امور دنیویه وامور اخرویه مگر آنچه مخصص باشد
بدلیل ودر صحیح آمده از آنحضرت صلعم که چون او تعالی از قائلین ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا الی آخر الآیات
حکایت کرد او تعالی فرمود قد فعلت واین دلیل صریح صحیح ست بر رفع خطا ونسیان وعدم مواخذه برین هر دو وهمچنین
عدم مواخذه بر خارج از طاقت عبد ثابت شده پس تکلیف مکره تکلیف ست بما لا طاقة له وجه عدم روث میان

ہر دو آنست کہ اسلام قاطع ما قبل خود ست چنانکہ دلیل صحیح بدان ثابت گشتہ وحنث مختلف ست باختلاف محلوف علیہ
اگر حلف کرد بر فعل ناجائز الفعل حنث بر وی واجب شود واگر حلفش بر شئی باشد کہ غیر آن شئی بہتر ازوست حنث آن
مندوب باشد چنانکہ در احادیث ثابتہ در صحیحین وغیرہما از طرق جماعہ از صحابہ آمدہ من حلف علی شئی فرأی خیرا
خیرا منہ فلیات الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ بلکہ در صحیح از انحضرت صلعم ثابت شدہ کہ فرمود واللہ لا احلف
علی شئی فاری غیرہ خیرا منہ الا اتیت الذی ھو خیر وکفرت عن یمینی وبعید نیست اگر حنث در یں صورت واجب باشد
لقولہ فلیات الذی ھو خیر واگر محلوف علیہ مباح الفعل باشد ترک حنث افضل ست چہ حق تعالی بحفظ ایمان امر کردہ
ومعنی حفظش ہمین عدم مخالفت مقتضای اوست واگر محلوف علیہ واجب الفعل باشد حنث آن حرام خواہد بود واگر
محلوف علیہ ازان جنس ست کہ ترکش واجب ست حنث آن واجب خواہد بود وازینجا شناختہ باشی کہ حنث در بعض
صور واجب الاثم ست بر حانث ودر بعض موجب ثواب ست از برای او **فصل** لازم نیست اثم وکفارہ در لغو و
اہل علم در تفسیر لغو بر ہشت قول اختلاف کردہ اند ولکن غیر مخفی ست کہ واجب درینجا رجوع بسوی معنی لغوی ست
اگر معنی شرعی لفظ لغو خلاف معنی لغوی ثابت نگردد واگر گردد رجوع بمعنی شرعی مقدم باشد بر معنی لغوی چنانکہ در
اصول متقرر شدہ ولغو در لغت بمعنی باطل ست ولکن از عایشہ در بخاری وغیرہ آمدہ کہ انہا قالت نزلت ھذہ
الآیۃ لا یواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم فی قول الرجل لا واللہ وبلی واللہ وصحابہ اعرف اند
بمعانی قرآن پس رجوع بسوی اقوال ایشان واجب شد ولکن از عایشہ وجماعہ دیگر از صحابہ تفاسیر مختلفہ در معنی لغو آمدہ
ونگفتہ اند کہ سبب نزول قرآن ہمین قول ایشان ست با آنکہ از وجہی کہ بدان حجت استد ثابت نشدہ وابوداود
قول عایشہ را مرفوعا باین لفظ روایت نمودہ ان رسول اللہ صلعم قال ھو کلام الرجل فی بیتہ کلا واللہ وبلی
واللہ وھکذا اخرجہ مرفوعا ابن حبان والبیہقی وصحح الدارقطنی الوقف واز ابن عباس وابن عمرو مثل
قول عایشہ مروی گشتہ ودر تفسیر فتح البیان وغیرہ ایضاح کلام برین مرام کردہ ایم **فصل** یمین غموس کہ بران وعید
شدید آمدہ ودر بارہ اش حدیث ابن عمر در بخاری باین لفظ وارد شدہ جاء اعرابی الی النبی صلعم فقال یا رسول
اللہ ما الکبائر فذکر الحدیث وفیہ الیمین الغموس وفیہ قلت وما الیمین الغموس قال الذی یقتطع بھا
مال امرء مسلم ھو فیھا کاذب واین تفسیر غموس از شارع ست واحمد وابو الشیخ از حدیث ابی ہریرہ روایت
کردہ اند قال قال رسول اللہ صلعم خمس لیس لھن کفارۃ وذکر منھا الیمین التی یقتطع بھا مال امرء مسلم
ھو فیھا کاذب وآنرا غموس نام کردہ ومعہذا احتیاجی بسوی بحث از معنی غموس لغۃ باقی نیست چہ اینمعنی شرعی

را رسول خدا گفته و دران بلفظ غموس تصریح فرموده و معنیش بیان ساخته باز ذکر کرده که این را کفاره نیست
و این مفید عدم لزوم کفارهٔ حنث درین نوع سوگند ست ولا یرد علیه شیء من التشکیکات التي هي داء من لم
یکن من الموفقین للدلیل علی القال والقیل و بالجمله ایجاب کفاره در ایمان شرعیه ست و حلف بغیر الله سبحانه
از ایمان شرعیه نیست بلکه از ایمانی ست که وعید شدید بران و زجر بلیغ ازان وارد گشته و این نهی حاجز عباد ست
و هیچکی را نمیرسد که بغیر خدا سوگند خورد کائنا من کان و جائز نیست اقسام بمخلوقاتی که او تعالی بدان قسم کرده زیرا که
وی سبحانه را آنچه میکند پرسیده نمیشود و عباد مسئول اند و خالق را میرسد که بهرچه از مخلوقات خود خواهد قسم خورد
و واجب بر عباد امتثال چیزی ست که بر لسان رسول خدا از ترک حلف بغیر الله تشریعش فرموده و هذا ظاهر وضح
لا یخفی و اقل مقتضای احادیث صحیحه وارده در نهی از حلف بغیر خدا و در وعید شدید بران آنست که فاعلش آثم
باشد بنابر اقدام بر فعل محرم و اثم لازمی از لوازم حرام ست و استدلال بر عدم اثم بآنچه در غایت ندرت و نهایت
قلت وارد شده همچو حدیث افلح و ابیه ان صدق از غرائب ست و مناهی و زواجری که قریب مورد تواتر وارد گشته
چه قسم بمثل اینحدیث که علما را تعرض بتاویل آن بوجهی از وجوه تاویل واجب الاستعمال کرده اند و معصیر بسوی آن
در آنچه خلاف سنن ظاهره مشتهره باشد متعین ست حمل کرده شده آید باآنکه در اصول متقرر شده که فعل آنحضرت برای آنچه
امت را ازان نهی کرده دال بر اختصاصش بوی صلعم ست و تسویه در تعظیم آفت عظیم و بلای جسیم و موجب اثم شدید ست
بمجرد خود گو در غیر یمین باشد تا در یمین چه رسد بلکه نوعی از انواع اشراک بالله تعالی ست و هکذا آنچه متضمن کفر یا فسق بود که بمجردش
اثم و آهنگیر میگردد و او را وارد ست باآنکه حالت را بمقتضی کفر محلوف به لازم میگردد و همچنان میشود چنانکه گفته ست
و آمده که او را امر کنند بگفتن لا اله الا الله و این دال ست بر خروج او از اسلام اعاذنا الله منه و هکذا آمده دال بران
در غیر یمین آمده رودست **فصل** معتبر در یمین نیت مستحلف ست اگر ظالم نباشد چنانچه احمد و مسلم و ترمذی و ابن ماجه
از حدیث ابی هریره روایت کرده اند که آنحضرت فرمود یمینك علی ما یصدقك علیه صاحبك و فی لفظ لمسلم
و ابن ماجة من هذا الحدیث الیمین علی نیة المستحلف و معنی اینحدیث ظاهر ست و ایراد ابحاث متضمنه تشکیک
دران حاصلش رد ست بر رسول خدا صلعم و اگر مستحلف ظالم باشد نیت حالف معتبر بود چنانچه در حدیث سوید بن
حنظله آمده خرجنا نرید رسول الله صلعم و معنا وائل بن حجر فاخذه عدو له فتحرج القوم ان یحلفوا
وحلفت انه اخي فخلی عنه فاتینا رسول الله صلعم فذکرت ذلك له فقال انت کنت ابرهم واصدقهم
صدقت المسلم اخو المسلم و این نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه ست برجال ثقات از روایت ابراهیم بن

عبد الاعلی از جده اش از سوید بن حنظله و منذری عزوش بسوی مسلم کرده پس در صحتش نظر می باید کرد و با لجمله
حدیث سوید را بیان کرده که یمین او باره صادقه ست و واضح ساخته که این را وجهی هست اگر مقصود او ست
حلفش صحیح ست و وی در یمین بار ست زیرا که مردی از مسلمین بسبب این سوگند از دست ستمگار رهائی یافته و
عیاض و نووی بر جواز چنین سوگند حکایت اجماع کرده اند و اما عرف پس ظاهر ست زیرا که مقصود حالف در یمین
خود همان متعارف اهل بلد باشد حاصل آنکه کلامش محمول شود بر غالب آنچه مقصود و مراد مردم ست گو حالف عالم
لغت عرب یا عارف نقل شرعی ست از ان و بعد از ان نقل معنی شرعی گشته پس غیر محمول باشد بر عرف لغوی و شرعی
با وجود عرف مستقر شائع متقرر نزد حالف و قوم او و اگر درین کلام او عرفی از اصل موجود نیست رجوع در مثل آن
بسوی معنی عربی یا شرعی کنند اگر عارف آن و متکلم بدان ست و معنی حقیقی مقدم کرده شود بر معنی مجازی و شرعی مقدم
نموده آید بر لغوی و لا بد ست ازین اعتبار صحیح و وجهی از برای اعتراض بران نیست چه قطعاً معلوم ست که حمل کلام بر
مقاصد و ارادات باشد و هر متکلم اراده نمیکند مگر همان را که غالب ست در لسان وی و لسان قوم وی و اگر سخن او را
بر غیر عرف قوم حمل کنند بر خلاف مراد محمول کرده باشند و این غلط ست یا مغالطه و اعراف مختلف باشد باختلاف
از منه و امکنه و چون محلوف علیه بعد از امکان متعذر گردد حنث بنا بر عدم امکان وفا حاصل شود بدون فرق در آنکه
فعل واجب باشد یا حرام و وجوب فعل واجب و تحریم فعل حرام راجع بسوی صفت فعل ست پس در هر چه کردنش
بر وی واجب بود واجب ست و در هر چه ترکش بر وی واجب ست گذاشتن آن می باید و در حلف موقت حنث
بانقضاء آن وقت با وجود تمکن از بر باشد زیرا که اضافتش بسوی وقت معتبر ست و بعد از خروج آن وقت بر ممکن
نیست و اگر حلف کرد که لا یلبس الثیاب او لا یرکب الدواب حانث شود بپوشیدن یک جامه و رکوب یک دابه
زیرا که دخول الف و لام بر جمع موجب عدم جمعیت و صیرورتش از برای جنس ست چنانکه متقرر شده و هکذا اگر لا یلبس
ثیابه و لا یرکب دابته گفت چه اضافت مفید مفاد لام ست و در مثل اینمقام نمیتوان گفت که معنی حقیقی شامل جمیع ست
پس جز بلبس جمیع یا رکوب جمیع حانث نشود زیرا که درینجا قرینهٔ قویه بر عدم ارادهٔ معنی حقیقی موجود ست که آن انهدام
معنی جمعیت ست و در محصور بعدد شک نیست که حنث یا بر جز بذکر عدد نبوده اگر گویند که حانث میشود ببعض معنی عدد
ضائع گردد و تکریر کفاره بتکریر یمین ظاهر ست و در خور آن نیست که در مثل آن خلافی واقع شود و بر یمین عرکبه بصدق اسم
یمین نه لغة ست و نه شرعا و ابن رشد مالکی استیفاء این مسئله کرده و اهل ظاهر بدان رفته اند نه یمین ست و نه نذر و نه حنث
بدان متعلق ست و نه وفا بآن لازم

باب وجوب کفاره

این وجوب در حنث یمین ثابت ست بکتاب عزیز و سنت مطهره و دال ست بران احادیث ثابته در صحیحین وغیرهما بلفظ فلیات
الذي هو خير وليكفر عن يمينه وفي لفظ النسائي وابي داود من حديث عبد الرحمن بن سمرة اذا حلفت
على يمين فكفر عن يمينك ثم ائت الذي هو خير و در صحیح مسلم ست از حدیث عدی بن حاتم قال قال رسول الله
صلعم اذا حلف احدكم على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفرها وليات الذي هو خير و درین هردو
روایت دلیل ست بر جواز اخراج کفاره قبل از حنث و جمع میان این هردو و سائر روایات مصرحه بتاخیر کفاره از
حنث باین طور باید نمود که عمل کرده شود بروایت مصرحه بترتیب بلفظ ثم که دال ست برین که تقدیم کفاره بر حنث متحتم ست
و روایت تاخیر کفاره معارض او نیست زیراکه بواو آمده و واو از برای مطلق جمع ست و دلالت بر ترتیب ندارد
واین روایات مصرحه بتاخیر کفاره معارض حدیث عدی بن حاتم ست چه او تقدیم کفاره کرده درین روایت و تاخیر
حنث نموده چنانکه دران روایات تقدیم حنث و تاخیر کفاره آمده و همه بلفظ واو ست که از برای مطلق جمع باشد پس
روایت ترتیب بثم خالص از معارضه ماند و آنرا ابن حجر در بلوغ المرام صحیح گفته و طبرانی از حدیث ام سلمه بلفظ فليكفر
عن يمينه ثم ليفعل الذي هو خير آورده و این احادیث متعاضد ست بر تقدیم کفاره بر حنث ابن منذر گفته
ربیعه و اوزاعی و مالک و لیث و سائر فقهاء امصار جز اهل رای یعنی حنفیه آنست که کفاره قبل از حنث مجزی ست مگر آنکه
شافعی استثناء صیام کرده و گفته مجزی نیست مگر بعد از حنث و از مالک دو روایت ست و اشهب از مالکیه و داود ظاهری
موافق حنفیه اند و ابن حزم مخالف داود ست درین باب و عیاض ذکر کرده که شمار قائلین بجواز تقدیم کفاره از صحابه
چهارده صحابی ست و فقهاء امصار تابع ایشانند مگر ابو حنیفه رحمه الله تعالی و بالجمله کفاره یمین همان ست که در کتاب عزیز
آمده و هو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم و افضل همان ست که بدان او تعالی بدایت کرده
اگرچه غیرش در قیمت بیشتر ازوی باشد و مشروعیت ابتدا بما بدأ الله تعالی در حدیث ابدأوا بما بدأ الله به در صحیح ثابت شده پس نتوان گفت که
عتق افضل ست درینمقام و واو درین آیه نزد ابن عمر و از برای تقسیم ست و نزد عامه اهل علم از برای تخییر بقیاس
جلی بر فدیه حلق در احرام و معتبر مصداق مسمای اطعام ست و شک نیست که هرکه طعام ساخته ده کس را خورانید
بروی اطعام عشره مساکین صادق ست و یکبار خورانیدن در شب یا در روز کافی ست و بر اطعام دوبار دلیلی

یافته نشده واما آنکه این اطعام با ادام باشد پس این اشتراط غیر صحیح ست مگر بر تقدیریکه اطعام جز بر مجموع طعام
ادام صادق نیاید واین خلاف چیزیست که لغت عرب وعرف شرع بران دلالت دارد چنانکه واقعات کثیره دال
نبوت مفید وست واگر دلیلی دلالت کند بر آنکه تملیک اطعام ست فذاک ورنه عجب از کسی ست که قائل عدم اجزاء
جز تملیک ست با آنکه بالیقین معلوم ست که صدقش بر اطعام طعام مصنوع مجمع علیه ست خلافی اندران میان اهل لغت واهل
شرع نیست وتردید در عشره ظاهر ست محتاج بسوی نص نیست وهکذا اطعام بعض وتملیک بعض لا باس به ست اگر
اطعام صادق باشد بر تملیک نه اطعام بعض وکسوت بعض که این غیر امر آلهی وخلاف تشریع خداوندی از برای عبادت
چه فاعلش نه مکفر باطعام ست ونه بکسوة واما اجزاء قیمت پس اگر بران اطعام صادق ست فذاک ورنه غیر مجزی ست
واجزاء صوم خود منصوص علیه ست از برای غیر واجد وظاهر آیه اجزاء صوم ثلاث ست بتفرق بنا بر عدم تقیید به تتابع
لکن ابن مسعود بلفظ متتابعات قرارت کرده واین مفید وجوب تتابع ست اگر اسناد این قرات بصحت رسد وبر هرچه
لغةً وشرعاً کسوت بودن راست آید کفاره باشد مثلاً اگر یک جامه را کسوت گویند یک ثوب تنها مجزی بود وقول
ایشان کساه ثوبا کساه جبة کساه قمیصا مفید آنست که ثوب واحد کافی ست وآنکه مرفوعا مروی ست که ان الکسوة
عباءة لکل مسکین پس بوجهی که بدان حجت استد بصحت نرسیده ودر عتق هر مملوک مجزی ست وهمین ست اصل مرجوع الیه
با اطلاق آیه وهر که اشتراط ایمان کرده این آیه مطلقه را مقید بکفاره قتل نموده وکلام در جواز این تقیید یا عدم آن
در اصول مستوفی ست وظاهر آنست که وجهی از برای قول بتقیید نیست چه ذنب کفاره قتل مغلظ ست وذنب کفاره
یمین مخفف وقیاس مخفف بر مغلظ با اختلاف سبب که بقاء مطلق را بر اطلاق آن واجب میکند هرگز صحیح نخواهد شد ولا سیما
با اختلاف سبب که بمجرد خود مانع از تقیید ست واستثناء حمل از ابهه صحیح ست که نزد عتق از کفاره بروی رقبه مملوکه
بودن صادق نیست واستثناء کافر بی وجه ست چه تملک وعا ست پس عتقش از کفاره مجزی باشد وهکذا استثناء
ام ولد ومکاتب صحیح ست زیرا که مستحق عتق بسبب دیگر بوده اند وقائل ان شاء الله تعالی در حلف مستثنی ست بروی حنث
نیست زیرا که در حدیث آمده من حلف فقال ان شاء الله لم یحنث اخرجه احمد والترمذی وابن ماجة و
ابن حبان ولفظ ابن ماجه فله ثنیاه ولفظ نسائی فقد استثنی ست واخرجه الحاکم ایضا وصححه ابن حبان
وخود از انحضرت این قسم استثناء واقع شده چنانکه ابوداود از عکرمه روایت کرده که ان النبی صلعم قال والله
لاغزون قریشا ثم قال ان شاء الله ثم قال والله لاغزون قریشا ثم قال ان شاء الله ثم قال والله لاغزون
قریشا ثم قال ان شاء الله ثم قال والله لاغزون قریشا ثم سکت ثم قال ان شاء الله ثم لم یغز هم ابوداود

گفته اسناده غیر واحد عن ابن عباس و قد رواه البیهقی موصولا و مرسلا و مؤید اوست حدیث صحیحین که ان سلیمان بن داؤد قال لاطوفن اللیلة علی سبعین امراة الحدیث وفیه فقال النبی صلی الله علیه وسلم لو قال انشاء الله لم یحنث و همین ست مذهب جمهور و ابن العربی بران ادعا اجماع کرده و گفته اجمع المسلمون علی ان قوله ان شاء الله یمنع انعقاد الیمین بشرط کونه متصلا و تمام کلام درین مقام در روضه ندیه شرح درر بهیه ست

باب النذر

در لزوم نذر تکلیف و اختیار شرط ست و مسلمانان اجماع کرده اند بر صحت نذر و وجوب وفا آن چنانکه نووی در شرح مسلم وغیر او در غیر آن حکایت کرده و حق تعالی در کتاب عزیز مدح موفی نذر فرموده حیث قال و یوفون بالنذر و یخافون یوما کان شره مستطیرا و از آنحضرت صلعم در صحیح از حدیث عایشه آمده من نذر ان یطیع الله فلیطعه و من نذر ان یعصیه فلا یعصه و هم دلیل بر کراهت نذر آمده اگر دال بر تحریمش نباشد همچو حدیث ابن عمر در صحیحین وغیرهما قال نهی رسول الله صلعم عن النذر و قال انه لا یرد شیئا و انما یستخرج به عن البخیل و هم شیخین وغیرهما از حدیث ابی هریره مرفوعا آورده اند لا یاتی ابن آدم النذر بشیٔ لم اکن قدرته لکن یلقیه الی القدر فیستخرج الله تعالی فیؤتینی علیه ما لم یکن یاتینی علیه من قبل ای یعطینی ابو عبید قاسم بن سلام گفته در نهی از نذر و تشدید بران این نیست که نذر مأثم ست و اگر همچنین می بود حق تعالی امر بوفاء آن نمیکرد و نه حمد فاعلش میفرمود و لکن وجهش نزد من تعظیم شان نذر و تغلیظ امر اوست تا استهانت بشان او نروود در وفاء آن تفریط نکنند و قیام بوفا ترک ندهند و مازری گفته وجه نهی آنست که ناذر اتیان قربت باستثقال میکند زیرا که ضربه لازب بروی گشته و در فعل ملزوم نشاط خاطر همچو مطلق اختیار نمی باشد و قاضی عیاض ذکر کرده که اخبار بدان بر سبیل اعلام ست بآنکه نذر غالب قدر و آرنده نیز بسبب خودش نیست و نهی از اعتقاد خلافش بنا بر خشیت وقوع آن در ظن بعض جهله ست و نحو آن ابن الاثیر در نهایه نوشته و این قول ثالث اظهر چیزی ست که درباره نذر بطاعت خدا مشروع الوفاء و واجب الاداء گفته اند و بنده را بران ثواب واجب حاصل میگردد و نذر در معصیت حرام ست و فاعلش آثم و وفاء آن حرام و کفاره بران واجب چنانکه در حدیث عایشه نزد احمد و اهل سنن آمده قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا نذر فی معصیه و کفارته کفارة یمین و در اسنادش مقال ست و عاضد اوست حدیث ابن عباس بسند حسن نزد ابو داود و بلفظ ان النبی صلی الله علیه وسلم قال من نذر فی معصیة فکفارته کفارة یمین و نیز معاضد اوست حدیث عقبة بن عامر نزد مسلم مرفوعا کفارة النذر کفارة

يمين واستمرار اسلام تا حنث باين وجه معتبرست كه نذر قربت ست وكافر را قربت نيست پس وفا نذر را از وي در حال كفر صحيح نبود گو نذرش متضمن قربت باشد واگر نذري در قربت بحال كفر كرد سپس مسلمان شد پس دليل صحيح بر وفا آن نذر قائم ست چنانكه ابن ماجه از حديث عمر بن خطاب باسنادي كه رجالش رجال صحيح اند روايت كرده قال نذرت في الجاهلية فسألت النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما اسلمت فامرني ان اوفي بنذري ودر صحيحين وغيرهما باين لفظ آمده قلت يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام فقال اوف بنذرك وبخاري در روايتي زياده كرده فاعتكف واحمد وابن ماجه از ميمونه بنت كردم اخراج كرده اند كنت ردف ابي فسمعته يقول يا رسول الله اني نذرت ان انحر ببوانة فقال افا وثن او طاغية قال لا قال اوف بنذرك ورجال اسنادش در سنن ابن ماجه رجال صحيح اند ودر حديث كردم ابن سفيان ست نزد احمد انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نذر نذره في الجاهلية فقال له لوثن او نصب قال لا ولكن لله تعالى قال اوف لله تعالى ما جعلت له انحر على بوانة واوف بنذرك واخرج ابو داؤد من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان امرأة قالت يا رسول الله اني نذرت ان انحر بمكان كذا وكذا مكان كان يذبح فيه اهل الجاهلية قال لصنم قال لا قال لوثن قالت لا قال اوفي بنذرك وهو يشهد للحديث الاول وان لم يذكر فيه انها نذرت في الجاهلية لان الظاهر انها لا تنذر هذا النذر الا في الجاهلية لا في الاسلام ونيست تعويل در نذر وجز آن بر خصوص الفاظ بل معتبر دال بر مقصودست بهر دلالت كه باشد ومشروط از ان نزد حصول شرط واقع ميشود ووفا بدان لازم ميگردد اگر قربت ست ورنه كفاره واجب آيد ووفا بوعده نذر واجب ست بنا بر ادله داله بر آنكه خلف وعد از خصال نفاق ست وضرورست كه مصرف مال نذر قربت بود ووجهش همان ادله داله بر وجوب وفاء نذر در طاعت خداست واز انجمله ست حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده نزد احمد وابي داود وطبراني وبيهقي كه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا نذر الا فيما ابتغي به وجه الله تعالى در مجمع الزوائد گفته في اسناده نافع المدني وهو ضعيف انتهى ولكن اين مدني در اسناد ابي داؤد نيست بلكه وي اخراجش از احمد بن عبدة ضبي از مغيره بن عبد الرحمن از عمرو مذكور كرده ودر عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مقال معروفست ولكن حديثش خارج از درجه حسن نيست واين حديث وحديث متقدم من نذر ان يطيع الله فليطعه دلالت دارند بر آنكه مباح بودن مصرف نذر صحيح نيست ومنطوق اين هر دو ارجح ست از مفهوم حديث لا نذر في معصية الله وسخن در مباح بيايد وچون تحقق قربت در فعل ناذر بملاحظه قربت بودن صرف دران مصرف نمي تواند شد پس باين حيثيت نسبت قربت بسوي مصرف صحيح باشد وظاهر آنست كه نذر ناجز در حال صحت نافذست از جميع مال همچو ساير تصرفات ماليه

و تقیید آن بثلث بقیاس بر وصایا که مضاف بما بعد الموت ست یا بر عتق ستة اعبد صحیح نیست و بر مدعی تخصیص نذر
باین حکم دلیل نیست و استدلال بران بحدیث کعب بن مالک که در صحیحین ست ممکن قال یا رسول الله ان من توبتی ان
انخلع من مالی صدقة فقال امسك علیك بعض مالك و در لفظی از ابو داود آمده قال لا قلت فالثلث
قال نعم و فی لفظ له قال له یجزی عنك الثلث و هكذا روی من حدیث ابی لبابة عند احمد و ابی داود
و جائز ست نذر بانچه وارث آن شود از مورث زیرا که تقیید نذر بر وصول آن ارث بملك خود کرده پس از باب نذر
ما لا یملك نباشد که ازان نهی آمده و هکذا اشتراط بقاء عین منذور بها تا حضور وقت یا حصول شرط که نذر را
بدان مقید کرده ست صحیح ست و نزد تلف هیچ شی لازم او نگردد و در نذر عین اگر قصد فروع حادثه اش نکرده ست فروع
داخل نذر نبود و اگر کرده ست منجمله نذر باشد و اگر هیچ قصد نیست ظاهر لحوق فروع بعین منذور بها ست و چون
منذور به قبل از نذر ملك ناذر ست پس با جنایت یا تفریط متسبب باشد نه برای ضمان و عوض آن بر وی واجب بود
و نزد تلف بغیر این دو سبب وجهی از برای ضمان ناذر نیست اصلا و عدم اجزاء قیمت ظاهر ست چه تعلق نذر بعین بوده بس
و قایدان جز با خراج آن عین نبود و عدول ازان بسوی قیمتش غیر مجزی باشد مگر بدلیل و نزد تعین مصرف تعیینش ظاهر ست
زیرا که صرف قربت بدست اوست چنانکه خواهد و هر جا که خواهد با وجود مطلق قربت صرف نماید اگر چه غیر آن اهلی
ازوی باشد و عدم رد قبول تام ست و اعتبار الفاظ مجرد جمود بر رای یا قصور از ادراك حقائق اصول بیش نیست
و اما آنکه صرف نذر در فقرا کند که ولد و اهل نفقه ناذر نباشند پس معتمد در مثل اینصورت عرف شائع میان قومی ست که
ناذر ازیشان ست و ثبوت این عرف مقدم ست بر لغت عرب و غیرها چه ناذر جز عرف اهل جهت خود قصد دیگر بکلام
خویش نکند یا ان اگر از قصدش اراده معنی لغوی یا شرعی شناخته شود عمل بدان واجب گردد و اگر این قصد یافته نشود
و نه عرف موجود باشد ظاهر دخول ولد و منفق او در عموم فقرا ست زیرا که اینها منجمله اهل فقر اند و مانعی از شرع و عقل
ازان نبوده ست و دخول نفس ناذر دران مبنی بر خلاف ست در دخول مخاطب در خطاب نفس خود و هکذا در نذر به مسجد
بغیر تعیین کلام ست چه معتبر اطلاق این اسم بدان در عرف ناذر و اهل بلد اوست و اگر عرف نباشد مرجع قصد اوست
و اگر قصد نباشد ظاهر آنست که مراد مسجدی ست که دران نماز میگذارد اگر چه مساجد شهر بسیار باشند لیکن نا[illegible]
ازان مساجد وجهی از برای تخصیص ست و اگر در همه مساجد نماز میگزارد یا در خانه خود مصلی ست پس اولی بدان اقرب
مساجد بسوی خانه اوست و نزد استوا در قرب اولی مسجد کثیر الجماعة ست و رنه [illegible] تخصص نباشد بلکه تقسیم
کرده شود در میان مساجد بنا بر عدم مزیت موجبه ترجیح بعض بر بعض و در فعل معهود [illegible] و وجه این اشتراط

معلوم ست عقلاً وشرعاً چه تکلیفش بوفا غیر مقدور تکلیف بما لا یطاق ست عقلا واما شرعا پس بر ہر چہ قادر نیست مالک شرع نیست ودر صحیح آمدہ لا نذر فیما لا یملک ابن آدم ولابد ست که نذر معلوم الجنس باشد ورنہ ایجاب نا معلوم الجنس لغو ست از باب نذر نا مسمی باشد واشتراط وجوب جنس در نذر بی دلیل ست روایتی ورای صحیح بران دال نیست وادلۂ متقدمہ مصرح اند بوجوب وفا بطاعت وبانچہ بدان ابتغاء وجہ الٰہی باشد وطاعت وابتغاء وجہ اللہ مختص بواجب نیست بلکہ در ہر چہ قربت کائنہ در فعل واجب وترک حرام وفعل مندوب وترک مکروہ باشد صحیح ست ونزد نفاۃ مباح د مباح غیر واجب ست وامام علامۂ شوکانی را درین باب رسالۂ مستقلہ ست بنام نہاد دفع الجناح عن ناذر المباح دران تقریب این قول بوجوہ معقول ومنقول کردہ ودال ست بر وجوب کفارہ انجا کہ نذر مقدور ناذر نباشد حدیث ابن عباس مرفوعا نزد ابو داؤد وابن ماجہ بلفظ من نذر نذرا لم یسمہ فکفارتہ کفارۃ یمین ومن نذر نذرا لم یطقہ فکفارتہ کفارۃ یمین ابن حجر در بلوغ المرام گفتہ اسنادہ صحیح الا ان الحفاظ رجحوا وقفہ ودال ست بر عدم لزوم نذری کہ دران مشقت باشد حدیث ابن عباس نزد بخاری وغیرہ قال بینا النبی صلعم یخطب اذ ھو برجل قائم فسأل عنہ فقالوا ابو اسرائیل نذر ان یقوم فی الشمس ولا یقعد ولا یستظل ولا یتکلم وان یصوم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم مروہ فلیتکلم ولیستظل ولیقعد ولیتم صومہ پس اورا امر کرد بوفا رانچہ طاعت ست کہ صوم باشد وانچہ دران مشقت بود وقربت نیست امر بترک آن کردہ ودرین باب ست حدیث دیگر ابن عباس قال جاءت امرأۃ الی النبی صلعم فقالت یا رسول اللہ ان اختی نذرت ان تحج ماشیۃ فقال ان اللہ تعالیٰ لا یصنع بشقاء اختک شیئا لتخرج راکبۃ ولتکفر عن یمینہا واین را احمد وابو داود برجال صحیح روایت کردہ اند ودران با عدم لزوم نذر مشقت ذکر کفارہ یمین ہست ودر روایتی از احمد در حدیث عقبہ بن عامر آمدہ انہا نذرت اختہ ان تمشی الی الکعبۃ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ سبحانہ لغنی عن مشیہا لترکب ولتہد بدنۃ واصل این حدیث در صحیحین ہست بلفظ لتمش ولترکب واما وجوب کفارہ در غیر معلوم الجنس کہ عبارت از نذر غیر مسمی ست پس دال ست بران حدیث متقدم ابن عباس بلفظ من نذر نذرا فلم یسمہ فکفارتہ کفارۃ یمین واما وجوب کفارہ در نذری کہ جنسش غیر واجب ست پس گذشت کہ طاعت وابتغاء وجہ الٰہی نہ مختص بواجب ست بلکہ مختص بما فیہ قربۃ ست پس خارج نشود ازان مگر ہمان کہ از جنس قربت نباشد وبدان روئی خدا خواستہ نشود وگذشت حدیث ابن عباس کہ در نذر غیر مطاق کفارہ یمین ست وحدیث عائشہ کہ در نذر معصیت کفارہ سوگند باشد وشاہد اوست حدیث عقبہ بن عامر نزد مسلم مرفوعا بلفظ کفارۃ النذر کفارۃ یمین

وبر وصیت از حج وجز آن نزد تعذر استدلال کرده اند بحدیث ابن عباس ان سعد بن عبادة استفتی رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال ان امي ماتت وعليها نذر لم تقض فقال اقضه عنها واین نزد احمد وابو داؤد ونسائی ست ولکن دلالت بر مطلوب نمارد که آن وجوب وصیت ست زیرا که ام سعد درین باره وصیت نکرده غایت آنکه ولد نذری را که بر مادرست گو بدان وصیت نکرده باشد نزد علم بدان قضا نماید و بعضی زعم کرده که این حدیث در صحیحین ست وی و هم فاحش نموده چه نه در صحیحین ست و نه در احدهما و حدیثی که در بخاری ومسلم ست بلفظ دیگرست واین لفظ نیست مگر نزد احمد وابو داؤد ونسائی واما وجوب کفاره از غیر حج وصوم و نحو آن چون بعد از نذر متعذر گردد پس وجهش آنست که چون بی تفریط متعذر شد غیر مقدور ناذر گردید وگذشت که در نذر غیر مطلق کفاره یمین ست واما وجوب کفاره بر ملتزم ترک محظور یا واجب که آنرا بجا آورده و در بالعکس آن پس وجهش درانچه معصیت ست همان ست که گذشت یعنی در نذر معصیت کفاره یمین ست واما انچه واجب الفعل یا واجب الترک ست پس وفا بدان واجب ست چه ترک آن اثم ست وحدیث عقبه بن عامر که نزد مسلم ست بلفظ کفارة النذر كفارة يمين دال ست بر وجوب کفاره دران زیرا که این جنس از نذر مندرج ست زیر این عموم وانچه در غیر آن بذکر معصیت یا عدم تسمیه آمده صالح تخصیص یا تقییدش نیست وتعیین زمان از برای نماز یا روزه یا حج نذر صحیح ست چه فعلش در زمان مخصوص قید او گشته و وفا جز بدان حاصل نشود و تقدیم مجزی نگردد و ظاهر آنست که تاخیر هم مجزی نباشد و کفاره لازم آید زیرا که بنا بر فوات وقت مقید به غیر مقدور ناذر گشته و همچنان ظاهر عدم اجزاء صدقه ست در غیر وقت معین لهذا کفاره لازم اوست وحکم مکان درین صور حکم زمان ست واحادیث وارده در جواز فعل منذور به در غیر مکان محمول ست برانچه دران مشقت زائده بر ناذر ست همچو حدیث امر آنحضرت بکسیکه نذر نماز در بیت المقدس کرده بآنکه در مسجد حرام یا مسجد وی علیه السلام نماز بگذارد وگذشت که ناذر نحر را بوانه امر بایفاء آن کرده و در مطلق نذر عتق عبد اگر عتق او بعوض یا از کفاره کرد بار شد مگر آنکه قصد عتق مقید بنذر فقط کرده باشد

باب الضالة واللقطة واللقيط

خطابات شرع متوجه بسوی مکلفین ست و بسوی غیر مکلفین متوجه نیست و ذلك قوله صلی الله علیه وسلم من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل وليحفظ عفاصها ووكاءها فان جاء صاحبها فلا يكتم فهو احق بها وان لم يجئ صاحبها فهي مال الله تعالى يؤتيه من يشاء اخرجه احمد وابو داؤد والنسائي وابن ماجة وابن حبان

ومثله حديث زيد بن خالد في الصحيحين وغيرهما قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن لقطة الذهب
والورق قال اعرف وكاءها وعفاصها ثم عرفها سنة الحديث حاصل آنكه همه انچه درين احاديث درين باب
متوجه بسوی كسی ست كه خطابات شرعيه متوجه باوست وصبی قبل از بلوغ بهيچ شی متوجه نيست اگر از وی التقاط واقع شود
از دستش بكشند واگر اتلاف كرد مضمون باشد از مال خود ومخاطب بدان ولی او باشد والتقاط عبد نزد اذن سيدش صحيح
واگر منعش كرده جائز نباشد واگر عمداً كرد لقطه را با مالك نسپرد واگر تلف كند اين جنايت متعلق رقبهٔ او باشد ولقطه نزد خشيت
فوت ست ونزد عدم خشيت لاقط متعدی ست واگر مالك ميداند كه لقطه در فلان جاست وباختيار خود آنرا ترك داده پس
غير او را التقاطش نميرسد واگر كند غاصب باشد وضمان غصب بجهت عدوان لازم آيد وحديث امر واجد لقطه باشهاد و
حديث تعريف وحفظ عفاص ووكاء آن وحديث خذها انما هي لك او لاخيك او للذئب درباره ضاله غنم چنانكه
در صحيحين وغيرهماست دليل ست برآنكه ملتقط مامور ست بالتقاط چيزی كه آنرا بيابد وخارج نيست ازان مگر ضاله ابل لقوله
مالك ولها دعها فان معها حذاءها وسقاءها ترد الماء وترعى الشجر حتى يلقاها ربها وحديث لا ياوی الضالة
الا ضال كه نزد احمد وابو داود ونسائی وابن ماجه وابو يعلی وطبرانی در كبير وضياء در مختاره از حديث جرير بن عبد الله بجلی ست
منافی آن نيست زيراكه اين حديث در ضاله ست وضاله خاص بحيوانات باشد وجمع ميان اين حديث وحديث متقدم هي لك
او لاخيك او للذئب بحمل اين بر ضاله ابل ست واقل احوال اين اوامر آنست كه تاركش آثم باشد واما آنكه بروی
ضمان ست پس نه زيراكه مالش معصوم ست بعصمت اسلام واخراج چيزی ازان جز بناقل شرعی ازين عصمت لازم نيست
واما آنكه هرچه در اباحتش تردد دارد آنرا از برای خود التقاط نكند پس وجهش ظاهر ست چه اصل در اموال مملوكه تحريم ست
گو با مجرد شك يا تجويز باشد وادلهٔ كليه وارده در تحريم ملك غير بران دلالت دارند وجائز نيست اقدام مگر بر انچه حلال
مطلق مباح باشد ومالك لقطه چون باوصاف صحيحه اش بستايد دفعش بسوی او واجب باشد لقوله صلى الله عليه وسلم
في حديث زيد بن خالد الثابت في الصحيحين وغيرهما فان جاء صاحبها يوما من الدهر فادها اليه وفي
رواية لمسلم من هذا الحديث فان جاء صاحبها فعرف عفاصها وعددها ووكاءها فاعطها اياه والا فهي
لك وفي حديث ابي بن مالك عند مسلم وغيره بلفظ فان جاء احد يخبرك بعددها ووعائها فاعطها اياه
والا فاستمتع بها واگر داند كه ديگری از مالك وصفش شنيده ربودنش ميخواهد رفع امر بسوی حاكم كند تا وصف ودفع
باطلاع او باشد وبعد ازان بروی ضمان نيست زيراكه انچه بدان از شارع مامور بود بجا آورد حالا مالك را رجوع بران مخبر
كاذب ميرسد وحق آنست كه مدت تعريف فقط يك حول ست پس ملتقط را استمتاع بلقطه ميرسد پس اگر صاحبش

بباید بر ملتقط ضمان ست چنانکه در حدیث صحیح آمده ولکن این حدیثی ست که در مثل آن تسامح میرود واما اگر آنچه یافته
که بمثل آن تسامح میرود پس در حدیث جابر آمده رخص لنا رسول الله صلی الله علیه وسلم فی العصا والسوط
والحبل یلتقطه الرجل ینتفع به واین نزد احمد وابو داؤد ست و در سندش مغیره بن زیاد ست و در وی مقال
ولکن صدوق ست وشاهد او ست حدیث انس نزد بخاری ومسلم ان النبي صلی الله علیه وسلم مر بتمرة فی الطریق
وقال لولا انی اخاف ان تکون من الصدقة لاکلتها وآنکه تعریف محقرات تا سه روز مروی ست پس بر وجهی که
بدان حجت استد ثابت نشده وسنت قاضی ست بآنکه استمتاع ملتقط وصرف وی لقطه را بر جان خود مقدم بر غیر ست
پس اگر صدقت آن در غیر خواهد در فقیر یا در کدام مصلحت صرف نماید واما لقیط دار الحرب پس غیر مخفی ست که دار الحرب
دار اباحت ست هر که را بر هر چه دست رس باشد مالک او ست چنانکه در سیر بیاید خواه این اخذ بر وجه قسر باشد یا ختل
بدون فرق میان اشخاص واموال ورجال ونساء واطفال واگر در دار اسلام بامان در آمده ست پس معصوم الدم والمال ست
التقاطش جائز نیست اگر حافظ نفس ومال خود ست چه اثبات ید بران وحال این ست مخالف امان او ست واگر بغیر
امان داخل دار اسلام شده ست خودش ومالش غنیمت ست از برای سابق بسوی او وکذا ینبغی ان یقال وچون غنیمت آمد
انفاقش بر غانم واجب باشد واگر مومن ست انفاقش بر هیچکس روا نیست

کتاب الصید

حلال ست از بحری آنچه زنده ومرده گرفته شود چه حدیث هو الطهور ماؤه والحل میتته محتج به ست وظاهر آنست
که میته بحر حلال ست بر هر حال خواه بسبب آدمی باشد یا بسبب آب یا بلاسبب مرده باشد ومؤید او ست حدیث ابن عمر
قال احل لنا میتتان ودمان فاما المیتتان فالحوت والجراد واما الدمان فالکبد والطحال واین را احمد
وابن ماجه وشافعی ودارقطنی وبیهقی روایت کرده اند ومعلل ست بوقف وقیل موقوف اصح ست ولکن آنرا طرق ست
که بعض شان مقوی بعض باشد بآنکه چنین موقوف در حکم رفع ست چه قول صحابی احل هیچو رفع بسوی رسول خدا ست زیرا که
تحلیل جز از وی صلعم نباشد ومؤید او ست حدیث ابی شریح از اصحاب نبوی نزد دارقطنی مرفوعاً بلفظ ان الله تعالی
ذبح ما فی البحر لبنی آدم وبخاری ذکرش از ابی شریح موقوفا کرده ووقف او درینجا احکام حکم رفع ست لما قدمنا
ومؤید جمیع ست حدیث حوت مسمی بعنبره که صحابه آنرا خوردند وذکرش بآنحضرت کردند پس فرمود کلوا رزقا
اخرجه الله سبحانه لکم اطعمونا ان کان وسوال نکرد که موتش بکدام سبب بود وترک استفصال در مقام احتمال

نازل بمنزلۂ عموم در مقال ست پس بمجموع این ادله متقرر شد که میتۂ بحر حلال ست بهر سبب که باشد و حدیث جابر بلفظ
ما القاه البحر او جزر عنه فکلوه وما مات فیه فطفی فلا تاکلوه که نزد ابوداود ست مرفوعا از روایت یحیی
سلیم از جابر صالح تخصیص این عمومات نیست زیرا که معلل ست بضعف حفظ یحیی بن سلیم و هم معلل بوقف ست و هو الصحیح
و استیفاء کلام حفاظ برین حدیث در شرح منتقی کرده و از بعض صحابه معارض این موقوف بر جابر مروی گشته چنانکه بخاری
از ابی بکر صدیق رضی الله عنه روایت کرده که وی گفته الطافی حلال و هم از ابن عباس آورده که وی در تفسیر آیه گفته
طعامه میتته و اما از غیر بحری در غیر حرمین پس منجمله اش یکی اصطیاد بکلاب معلمه ست و احادیث کثیرۂ صحیحه بجوازش
آمده از انجمله حدیث ابی ثعلبه خشنی ست در صحیحین و غیرهما بلفظ و ما صدت بکلبك المعلم فذکرت اسم الله علیه
فکل و ما صدت بکلبك غیر المعلم فادرکت ذکاته فکل و در همین معنی ست حدیث عدی بن حاتم در صحیحین و غیرهما
و اما صید بازی پس دال ست بران حدیث احمد و ابی داود و بیهقی از حدیث عدی بن حاتم ان رسول الله صلعم قال
ما علمت من کلب او باز ثم ارسلته و ذکرت اسم الله علیه فکل مما امسك علیك و این معلل ست بتفرد
مجالد بن سعید بذکر باز بیهقی گفته و خالفه الحفاظ انتهی ولکن غیر مخفی ست که مجالد از رجال مسلم و اهل سنن ست و آنکه
بعض شراح ذکر کرده اند که ترمذی اخراجش از طریق اخری کرده ست پس بی اصل محض ست بلکه از طریق همین مجالد
اخراجش کرده و گفته هذا الحدیث لا نعرفه الا من حدیث مجالد عن الشعبی انتهی حاصل آنکه او تعالی در کتاب
عزیز ما علمتم من الجوارح فرموده پس بر هرچه بودنش از جوارح صادق آید صیدش حلال باشد و چون بازی منجمله جوارح ست
جز آیه کریمه محتاج بدیگر استدلال نباشد و مراد مکلبین معلمین اصطیاد اند و فقط کلاب مراد نیست بلکه مذهب جمهور علماء
حل صید جمیع جوارح ست و اشتراط تعلیم مجمع علیه ست چنانکه ابن رشد حکایتش در نهایه کرده بلکه خود حل صید معلم ببرکت همین
تعلیم و تعلم ست و اما آنکه قتل بخزق باشد نه بصدم پس دال ست بران حدیث عدی بن حاتم در صحیحین و غیرهما که انه صلی الله
علیه وسلم قال له اذا رمیت بالمعراض فخزق فکله و ان اصاب بعرضه فلا تاکله ولکن در صید کلاب معلمه
آنچه دال ست بر آنکه مجرد امساکش ذکاة باشد وارد شده چنانکه در حدیث عدی مذکور در صحیحین و غیرهما ست بلفظ فان
امسك علیك فادرکته حیا فاذبحه و ان ادرکته قد قتل و لم یاکل منه فکله فان اخذ الکلب ذکوة
و بالجمله شرط نکرد آنحضرت صلعم در احادیث صید کلب مگر تعلیم و تسمیه و عدم اکل او از ان و ذکر اشتراط قتل بخزق یا تحریم
مقتول کلب بصدم نفرموده و ترک استفصال در مقام احتمال نازل میشود بمنزلۂ عموم در مقال چنانکه در اصول متقرر شده
و لفظ امساک و قتل صادق ست بر آنچه بصدم باشد چنانکه صادق ست بر آنچه بخزق بود و اما آنکه مرسلش مسلم مسمی باشد

پس در احادیث صحیحه تصریح بارسال آمده بلفظ اذا ارسلت کلبك المعلم ولابدست ازین ارسال ورنه کلب
صائد لنفسه خواهد بود نه لصاحبه وهکذا اشتراط تسمیه مصرح ست در احادیث صحیحه منها بلفظ اذا ارسلت کلبك فاذکر
اسم الله واما اشتراط اسلام پس دلیلی که بدان قیام حجت میتواند شد بران قائم نشده ولکن اگر تسمیه نکرد عدم حل صید بسبب
باین حیثیت خواهد بود چنانکه در باب الذبح بیاید واینقدر معتبر وکافی ست که اصابت جارح مرسل یا سهم مرمی بدان صید
بداند لحوق فوری شرط نیست ودر صحیح ست بلفظ اذا رمیت بسهمك فغاب عنك فادرکته فکل مالم
ینتن وفی لفظ فی الصحیح ایضا کله الا ان تجده فی ماء ودر احادیث مجرد خرق آمده وآن بغیر ذی الحد حاصل
میشود وخارج نمیگردد ازان مگر آنچه مقتول ست بصدم که آن وقیذ ست چنانکه معراض رسیده بعرض ومنجمله آنچه
بدان حلت صید باشد از آلات این بنادیق ست که رمی آن بنار کنند ودران رصاص اندازند چه از رصاص خرق
زائد بر خرق سهم ورمح وسیف دست بهم میدهد وبنادیق را درین کار عملی فائق بر هر آله ست وباین طور ظاهر میشود که
اگر ریش یا نحو آن را فوق رماد دقیق یا تراب دقیق نهاده ودران رماد شیء بسیار از بیخ آن ریش غرز نمایند وباز آنرا
به تیغ آبدار یا نحو آن از آلات بزنند هرگز آنچیز را قطع نکند وبر حال خویش ماند بخلاف این بنادیق که اگر آنرا سر نمایند
ببرد پس بندوق را قاتل بصدم گردانیدن نه موافق عقل ست ونه مطابق شرع زیرا که از اکل مرمی بالبندقة نهی آمده
نه از اکل مرمی بالبندوق چنانکه در حدیث عدی بن حاتم ست نزد احمد بلفظ ولا تاکل من البندقة الا ما ذکیت
ومراد به بندقه درینجا چیزی ست که متخذ از طین باشد وبدان رمی کنند بعد از خشک شدن ودر صحیح بخاری ست قال
ابن عمر فی المقتولة بالبندقة تلك الموقوذة وکرهه سالم والقاسم ومجاهد وابراهیم وعطا والحسن
وهکذا صید خذف منهی عنه ست بحدیث عبد الله بن مغفل در صحیحین ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن الخذف
وقال انها لا تصید صیدا ولا تنکی عدوا ولکنها تکسر السن وتفقأ العین ومثل اوست آنچه که مقتول ست برمی
حجارۀ غیر محدده وچون خرق نکند وقیذه غیر حلال باشد واگر ادرکها فذکی حلال باشد وهر که اطلاق تسمیه کرد وصید را معین
ننمود چنانکه یکی رمی قطیعی از نخچیر کند وتسمیه گوید برانچه سهمش بوی برسد پس این صید حلال ست ومشارکت کافر غیر
مضر ست در صید زیرا که دلیلی بر تحریم صید کافر قائم نیست اگر از وی تسمیه واقع شده وحصر در ملتبس فقط مستقیم نیست
که صید را مقتول جارح یابد ونداند که جارح مرسلش کشته ست یا غیر آن وهمچنین نزد شک دران تیرش بوی رسیده
یا سهم غیر او واگر شک دران ست که ممسک صید بر صاحبش ست یا جارح امساکش بر نفس خود کرده پس اصل عدم امساک او
از برای خویش ست بعد از تعلیم وارسال وتسمیه بران کما تقدم وهکذا نزد شک درانکه ازان خورده یا نه که اصل عدم [illegible]

عدم اکل اوست واگر یقین باکل وی از آن صید حاصل گردد پس صید مذکور حلال نبود زیرا که در حدیث متقدم اشتراط عدم اکل جارح از صید از آنحضرت صلعم گذشته وآنکه در حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده آمده ان اعرابیا یقال له ابو ثعلبة قال یا رسول الله ان لی کلابا مکلبة فافتنی فی صیدها فقال کل مما امسکن علیک وان اکل واین نزد ابو داود است پس این حدیث معارض ما ثبت فی الصحیحین نتواند شد ولاسیما بعد تعلیل نبوی بانکه انما امسک علی نفسه وگفته اند جمع میان این احادیث برین طور است که نهی محمول باشد بر گشته سگ ومانند آن چون آنرا بگذارد باز بیاید وازان بخورد واین جمع بی وجه است بلکه خود حدیث صلاحیت معارضه احادیث ثابته در صحیحین ندارد ولاسیما بعد ازانکه مشتمل بوده است بر نهی از اکل چنانکه در حدیث عدی بن حاتم در صحیحین وغیرهما است بلفظ الا ان یاکل الکلب فلا تاکل وتذکیه واجب است بحدیث عدی نزد شیخین وغیرهما بلفظ فان امسک علیک فادرکته حیا فاذبحه که این دال است بر وجوب تذکیه صیدی که زنده دریافته شد

باب الذبح

اشتراط اسلام در ذابح بی دلیل محض است بلکه اگر کافری ذبح کند ونام خدای عز وجل ذکر نماید واین ذبح از برای غیر خدا تعالی نباشد در ان تمرد وفری اوداج بود دلیلی از ادله آنچه دال باشد بر تحریم این ذبیحه واقعه برین صفت موجود نیست وهر که زعم کند که کافر خارج است از ان بعد ازانکه ذبح از برای خدا کرده وبران نام مبارکش برده پس بر وی دلیل است آری ذبیحه کافر که از برای غیر خدا کرده حرام است واگر چه از دست مسلم چرا نباشد وهمچنین اگر ذبح بدون ذکر نام خدا نموده چه اهمال تسمیه از وی همچو اهمال تسمیه از مسلم است حسب دعا سمعنا الله عز وجل وچون این معنی معلوم شد لائح گشت که دلیل بر کسی است که قائل است اشتراط اسلام در ذابح نه بر کسیکه قائل بعدم اشتراط است پس حاجتی بسوی استدلال بر عدم اشتراط بانچه در ان دلالت بر مطلوب نیست نبود همچو احتجاج بقوله صلی الله علیه وسلم لم ینه عن ذبائح المنافقین زیرا که آنحضرت با منافقان در همه احکام معامله مسلمین میکرد عملا بما اظهروه من الاسلام وجریا علی الظاهر وآنکه حکایت اجماع بر عدم حل ذبیحه کافر ذکر میکنند این دعوی مسلم نیست وبر تقدیریکه وجهی از صحت داشته باشد لابد است از حمل آن بر ذبیحه کافری که ذبح از برای غیر خدا کرده یا نام او نبرده واما ذبیحه اهل ذمه پس قرآن کریم دال است بر حل آن طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وهر که گفته طعام متناول لحم نیست وی در بحث تقصیر کرده ودر کتب لغت وادله شرعیه که مصرح است باکل آنحضرت ذبائح اهل کتاب را نظر نکرده چنانکه

از شاة مطبوخه بیود که دران سم آمیخته بود بخورد و قصه مشهورتر از انست که حاجت تنبیه بران باشد و نیست مستند
از برای قول تحریم ذبائح اهل کتاب مگر مجرد شکوک و اوهام که غیر راسخ القدم در علم شرع بدان ابتلا میگردد و نتوان گفت که
گاهی ذبح لغیر الله یا بغیر تسمیه میکنند یا بر غیر صفت مشروع صدور ذبح ذبح مینمایند زیرا که اگر چیزی ازینها بصحت رسد سخن در
ذبیحهٔ او همچو سخن در ذبیحهٔ مسلمان باشد چون بر یکی ازین وجوه واقع شود و نیست نزاع مگر در مجرد بودن کافر ذمی مانع بسم
بودن او شرط معتبر و انچه دال باشد بر اشتراط فری اوداج در مرفوعی ثابت نشده مگر حدیث ابن عباس و ابی هریره که نزد
ابوداود ست قالا نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن شریطة الشیطان وهی التی تذبح فتقطع الجلد
ولا تفری الاوداج و در سندش عمرو بن عبد الله صنعانی ست و غیر واحد از حفاظ در وی تکلم کرده اند و تفسیر مدرج ست
چنانکه خود ابوداود در سنن بدان تصریح کرده و لکن در کتب لغت انچه موافق این تفسیر باشد ثابت شده و پس صحیح خواهد بود
و لکن شان نیست مگر در صحت حدیث و قیام حجت بدان و در صحیحین و غیرهما از حدیث رافع بن خدیج آمده انه صلی الله علیه وسلم
قال ما انهر الدم وذکر اسم الله تعالی علیه فکلوا ما لم یکن سنا او ظفرا و این دال ست بر حصول تذکیه بمجرد انهار
دم پس حلال باشد اگر چه بریدن اوداج حاصل نشود و احمد و اهل سنن از حدیث ابی العشراء عن ابیه روایت کرده اند قال
قلت یا رسول الله اما تکون الذکوة الا من اللبة والحلق قال لو طعنت فی فخذها لاجزأک ترمذی گفته
هذا حدیث غریب لا نعرفه الا من حدیث حماد بن سلمة ولا نعرف لابی العشراء عن ابیه غیر هذا الحدیث
و خطابی گفته این حدیث را تضعیف کرده اند بآن جهت که روات آن مجهول اند و معلوم نمیشود که پدر ابو العشراء کیست و جز
حماد بن سلمه کسی از وی روایت نکرده و ابن حجر در تلخیص گفته متفرد ست حماد بروایت از وی یعنی ابو العشراء علی الصحیح
وهو لا یعرف حاله انتهی گویم حماد بن سلمه امام ست تفردش مادام که در مرویش منافی از قبول نبود مضر نیست حالانکه دارقطنی
از حدیث ابو هریره روایت کرده قال بعث رسول الله صلی الله علیه وسلم بدیل بن ورقاء الخزاعی علی جمل اورق یصیح
فی فجاج منی الا ان الذکوة فی الحلق واللبة و در اسنادش سعید بن سلام عطار ست احمد گفته کذاب ست حاصل آنکه حدیث صحیح
دال ست بر آنکه معتبر انهار دم ست و طعنی که در حلق و لبه کرد تا آنکه خون ازان روان شد گو همه رگها بریده نگشت این ذبح
صحیح ست و ذبیحه حلال و مؤید اوست حدیث عدی بن حاتم نزد احمد و ابوداود و نسائی و ابن ماجه قلت یا رسول الله
انا نصیب الصید ولا نجد سکینا الا الظرار وشقة العصا فقال صلی الله علیه وسلم امرر الدم بما شئت واذکر اسم الله
تعالی و این را حاکم و ابن حبان نیز روایت کرده اند و مدارش بر سماک بن حرب از مری بن قطری از عدی ست و قد اخرج
معناه احمد والطبرانی والا [illegible] ابن عمر انه صحیح [illegible] ست که عصا مری همه اوداج نمیکند و هکذا انچه مروی ست

از قصهٔ مردی که لقمه را در مرگ دید و آنچه بدان نحرش بکند نیافت وتدی گرفت و در لبه اش بخلانید تا آنکه خونش برجهید و آنحضرت را خبرش کرد امر
باکل آن فرمود و این در سنن ابو داود و نسائی ست و باین تقریر شناخته شد که وجهی از برای اشتراط فری اوداج که بدان حجت آید
نیست و صحیح ست تذکیه بحدیده و یا حجر یا شقهٔ عصا یا بانچه منهر دم باشد کائنا ما کان ما دام که سن یا ظفر نبود و آنچه در احادیث آمده
از ترتیب جواز اکل بر انهار دم و ذکر اسم الله تعالی گذشته مفید آنست که تسمیه شرط است ذبیحه بدون ذکر نام خدا حلال نیست
ولکن چیزی وارد شده که دلالت دارد بر آنکه چون بر آکل ملتبس گردد که نام خدا بر ذبیحه مذکور شده یا نه پس خودش بران تسمیه
گوید و بخورد چنانکه در بخاری وغیره از حدیث عایشه آمده ان قوما قالوا یا رسول الله ان قوما یاتوننا باللحم لا ندری
اذکر اسم الله تعالی علیه ام لا فقال سموا علیه انتم وکلوا قال وکانوا حدیثی عهد بالکفر و این ما دلالت
بین ست بر آنکه نزد التباس بر آکل که تسمیه از ذابح واقع شده یا نشده اکتفا بتسمیهٔ وی میرود نزد اکل حاصل آنکه تسمیه فرض ست
بر ذابح و اعادهٔ آن نزد اکل فرض ست بر متردد و نیست در حدیث آنچه دال بود بر آنکه تسمیه سنت ست فقط چنانکه جماعتی
بآن قائل ست و نیست در ادله دلالت بر آنکه نسیان مسقط این فریضهٔ تسمیه است مگر احادیث عامهٔ وارده برفع خطا و نسیان
و گذشت که آنحضرت صلعم از خدای عز و جل حکایت کرده که وی تعالی نزد دعا بقوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطانا
قد فعلت گفت و این ثابت ست در صحیح و اقل تسمیه آنست که بسم الله گوید و تقدیمش غیر مضر ست اگر پیش از آن در
وقتی باشد که منافی مقبول بودنش از برای ذبح نبود و تحریک یسیر برای ذبیحهٔ شدید المرض بنا بر علم بحیات اوست ورنه
تسمیه بر مرده افتد و بر ندب استقبال دلیلی از کتاب و سنت و قیاس نیست و آنکه قیاسش بر اضحیه کرده اند صحیح نباشد زیرا که
خود بر اصل کدام دلیل موجود نیست تا صالح قیاس فرع بران باشد بلکه نزاع در ان کائن ست همچو نزاع در فرع و ندب حکمی
از احکام شرع ست اثباتش جز بدلیلی که بدان حجت آید جائز نیست و تذکیه سبع مغنی نباشد زیرا که خدا و رسول بدان اذن
نداده و نیست سبع در ینجا از جوارح معلمه مرسله للصید تا امساکش تذکیه بود و لهذا حق تعالی گفته وما اکل السبع الا ما ذکیتم
و این دلیل قرآنی محتاج استدلال بغیر خود نیست بر فرض آنکه مانع محتاج بسوی دلیل بود حالانکه چنین نیست بلکه قیامش بمقام
منع کافی ست و دلیل بر مدعی تذکیهٔ محلله سبع ست و حدیث ذکاة الجنین ذکاة امه را احمد و اهل سنن و دارقطنی روایت
کرده اند و ابن حبان صحیحش گفته پس تضعیف عبد الحق بآنکه در اسنادش مجالد ست مدفوع باشد بآنکه وی در طریق ابو داود
و ترمذی نیست و نیز احمد اخراجش بطریق غیر او کرده و در ان ضعیفی نبوده ست و همراه ابن حبان تصحیحش ابن دقیق العید
و تحسینش ترمذی نموده و از طریق غیر او از جماعهٔ از صحابه آمده منهم علی و ابن مسعود و ابو ایوب و البراء و ابن عمر و ابن عباس
و کعب بن مالک رضی الله عنهم و در شرح منتقی مخرجین این احادیث را ازین صحابه ذکر کرده پس حدیث فی نفسه صحیح ست

نکلیت که از حدیث سبعه از صحابه غیر ابی سعید آمده و هر که گفته که ذکاة امه منصوب ست بنزع خافض و تقدیر کذکاة امه ست پس با آنکه خلاف روایت ست نیز خلاف درایت ست زیرا که شارع اراده تعریف ذکاة ما فی بطنها کرده و اراده تذکیه اش همچو تذکیه مادرش ننموده زیرا که دران چندان فائده نیست با آنکه در سوال سائلی از آنحضرت صلعم آنچه مفید معنی مراد باشد آمده چه لفظ حدیث نزد احمد و ابو داؤد این ست قال قلنا یا رسول الله ننحر الناقة ونذبح البقرة والشاة وفي بطنها الجنين انلقيه ام ناكل فقال كلوه ان شئتم فان ذكاته ذكاة امه و ظاهر ست که پرسیدن ایشان نه از کیفیت تذکیه بود بلکه سوال از حل اکل یا تحریم اکل بود نزد یافتن بچه در شکم پس دفع درو جه سنت با بچه سمن و سعی از جوع نیست خروج از انصاف ست و اما انچه ذبح آن متعذر شود پس سنت صحیحه بدان آمده چنانکه در صحیحین و غیرهما ست از حدیث رافع بن خدیج قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فند بعير من ابل القوم ولم يكن معهم خيل فرماه رجل بسهم فحبسه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لهذه البهائم اوابد كاوابد الوحش فما فعل منها هذا فافعلوا به هكذا و ظاهر این حدیث آنست که اگر باین میمیرد حلال باشد و محتاج تذکیه نبود و باین رفته اند جمهور و مالک و لیث و سعید بن المسیب و ربیعه گفته حلال نیست اکل متوحش مگر بتذکیه در حلق یا لبه و حدیث راد ست بر ایشان و نیز قوله صلعم لو طعنت في فخذها لاجزاك رد میکند بر ایشان

باب الاضحیه

در مشروعیتش خلافی نیست بلکه اضحیه قربت عظیمه و سنت موکده ست و جمهور بآن رفته اند که واجب نیست ابن حزم گفته لا يصح عن احد من الصحابة انها واجبة وصح انها غير واجبة عن الجمهور ولا خلاف في كونها من شرائع الدين انتهى و اقل بآن رفته اند که واجب ست و استدلال کرده اند بحدیث ابی هریره که نزد احمد و ابن ماجه آمده مرفوعا بلفظ من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن مصلانا و صححه الحاكم ابن حجر در فتح الباری گفته رجاله ثقات لكن اختلف في رفعه ووقفه والموقوف اشبه بالصواب قاله الطحاوي وغيره و وجه استدلال این ست که چون صاحب گنجایش را از نزدیک شدن مصلی نهی کرد نزد عدم تضحیه پس دلالت کرد بر آنکه وی ترک واجب نمود گویا در نزدیک شدنش بنماز عید با وجود ترک این واجب فائده نیست و نیز استدلال کرده اند بحدیث جندب بن سفیان بجلی که در صحیحین و غیرهما ست انه صلى الله عليه وسلم قال من كان ذبح قبل ان يصلي فليذبح مكانها اخرى ومن لم يكن ذبح حتى صلينا فليذبح باسم الله تعالى و بانچه در صحیح مسلم و غیره ست

از حدیث جابر ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم يوم النحر بالمدينة فتقدم رجال فنحروا وظنوا ان
النبي صلى الله عليه وسلم قد نحر فامر النبي صلى الله عليه وسلم من كان نحر قبله ان يعيد بنحر آخر ولا ينحروا حتى
ينحر النبي و در حدیث انس ست در صحیحین و غیرهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر من كان ذبح قبل
الصلوة فليعد و اوامر ظاهر اند در وجوب لاسیما همراه امر باعاده و جمهور جواب داده اند بآنکه این اوامر مصروف
از معنی حقیقی خود که وجوب باشد بآنچه در دیگر احادیث آمده که امر کرده شد آنحضرت بتضحیه و امتش بدان مامور نگشته و از
تضحیه بر جناب وی فریضه بود و امت را تطوع ست ولکن چیزی ازین احادیث بصحت نرسیده و در اسانیدش کسی ست
که در اسفل مراتب ضعف ست و همچنین صحیح نیست قول بصرف احادیث اوامر از معنی حقیقیش بآنکه رسول خدا تضحیه از امت
خویش کرده و در حدیث دیگر ضحى عن محمد وآل محمد آمده زیرا که تضحیه نبوی قائم مقام تضحیه از انهاست و حق تعالی او را
باین مزیت خاص فرموده و مؤید وجوب ست حدیث مخنف بن سلیم نزد احمد و ابوداود و ابن ماجه و ترمذی و حسنه انه صلى الله عليه وسلم
قال بعرفات يا ايها الناس على اهل كل بيت اضحية في كل عام وعتيرة و نسخ عتیره مستلزم نسخ اضحیه نیست و از آنچه
دال ست بر وجوب قوله عز وجل ست فصل لربك وانحر اگر مراد نحر حقیقی باشد که نحر اضحیه ست نه اگر مراد وضع ید
بر نحر بود چنانکه در روایتی آمده و ازینجا شناخته باشی که حق قول قائلین ست که اضحیه واجب ست ولکن این وجوب مقید بسعت
و هر که سعت ندارد بروی اضحیه نیست و احادیث صحیحه ثابته در صحیحین و غیرهما بلفظ ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر
ان يشترك في الهدى في الابل كل سبعة في بدنة دال ست بر شرکت ولکن [illegible] ممکن ست و اضحیه تام
باشد بآنچه در حدیث ابن عباس آمده قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فحضر الاضحى فذبحنا البقرة
عن سبعة والبعير عن عشرة اخرجه احمد والنسائي والترمذي وحسنه وابن ماجة وشاهد اوست حدیث
رافع بن خدیج در صحیحین انه صلى الله عليه وسلم قسم فعدل عشرا من الغنم ببعير واما شاة پس اجزاء جذع از ضأن
مطلقا و مقیدا هر دو آمده مطلق قول وی صلعم ست نعم الاضحية الجذع من الضان اخرجه احمد والترمذي
من حديث ابي هريرة وقوله صلى الله عليه وسلم خير الاضحية الكبش الاقرن و این نزد ابوداود و ابن ماجه و حاکم
و بیهقی ست از حدیث عباده بن صامت و هم ترمذی اخراجش کرده و نحو آن ابن ماجه از حدیث ابی امامه روایت نموده
و ابوداود از حدیث ام بلال بنت هلال از پدرش آورده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يجوز الجذع من الضان
اضحية و در صحیحین و غیرهما از حدیث عقبه بن عامر آمده ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالتضحية بالجذع من الضان
و درین باب حدیثهاست و اما مقید پس همچو حدیث ابی ایوب [illegible]

الضحايا فيكم على عهد رسول الله صلعم فقال كان الرجل في عهد النبي صلعم يضحي بالشاة عنه وعن اهل بيته الحديث اخرجه في الموطا وابن ماجة والترمذي وصححه ونحو حديث ابي سريحة قال حملني اهلي على الجفاء بعد ما علمت من السنة كان اهل البيت يضحون بالشاة والشاتين والآن يبخلنا جيرانا اخرجه ابن ماجة باسناد صحيح و دال ست بران احاديث وارده درین معنی و جمیع احادیث مطلقه و مقیده دلالت دارند بر آنکه اقل چیزیکه مجزی در اضحیه ست جذع از ضان ست و آن مجزی ست از اہل بیت چنانکه مجزی ست از احاد آن یک کس را و ترمذی درسنن حکایت کرده که ان الشاة تجزي عن اهل البيت قال والعمل على هذا عند بعض اهل العلم وهو قول احمد واسحق واحتجا بحديث ان النبي صلعم ضحى بكبش فقال هذا عمن لم يضح من امتي وقال بعض اهل العلم لا تجزي الشاة الا عن نفس واحدة وهو قول عبد الله بن المبارك وغيره من اهل العلم انتهى وازین کلام ترمذی عدم صحت زعم نووی و ابن رشد و مهدی در بحر زخار که شاة را اجزا از سه کس مجزی نگویند شناخته آمد و حق آنست که یک گوسفند از تمام مردم خانه مجزی و بسند ست اگرچه صدکس چرا نباشند و اضحیه وحشی از انحضرت ثابت نشده و ندامت را تضحیه بدان جائز نداشته و اینقدر در اجزا از اہل کافی ست و جذع از ضان فصاعدا ثابت ست با دله متقدمه و آنکه در حدیث عقبه بن عامر در صحیحین و غیرہما آمده که ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاه غنما فقسمها على صحابته ضحايا فبقي عتود فذكره للنبي صلعم فقال ضح به انت وعتود از ولد معز آنست که بروی حول آمده و یکسال گذشته پس جوابش آنست که بیهقی باسناد صحیح اخراج این حدیث باین لفظ کرده که انه قال له صلعم ضح به ولا رخصة لاحد فيها بعدك و از غیر آن مگر ثنی فصاعدا در صحیح مسلم و غیره از حدیث جابر وارد شده قال قال رسول الله صلعم لا تذبحوا الا مسنة الا ان يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضان پس اجزاء جذعه را مقید کرد بآنکه از ضان باشد و برین ست دال احادیث متقدمه پس از غیرش جز مسن که عبارت از ثنی ست مجزی نبود و در غیر مجزی از شارع دلیل آمده پس عمل بران درخور باشد ومن ذلك ما اخرجه احمد واهل السنن وصححه الترمذي والنووي واخرجه ايضا ابن حبان والحاكم والبيهقي من حديث البراء بن عازب قال قال رسول الله صلعم اربع لا تجوز في الاضاحي العوراء البين عورها والمريضة البين مرضها والعرجاء البين ضلعها والكسرى التي لا تنقي و احمد واہل سنن از حدیث علي بن ابي طالب روایت کرده اند قال نهى رسول الله صلعم ان يضحي باعضب القرن والاذن و ترمذی این را صحیح گفته و احمد و ابو داود و بخاری در تاریخ و حاکم از حدیث عتبه بن عبید سلمی آورده انما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المصفرة والمستاصلة والبخقاء والمشيعة والكسرى فالمصفرة التي

یستاصل اذنها حتی یبدو صماخها والمستاصلة التی ذهب قرنها من اصله والبخقاء التی یبخق عینها
والمشیعة التی لا تتبع الغنم عجفا وضعفا والکسری التی لا تنقی و در حدیث مرتضوی ست امرنا رسول الله
صلعم ان نستشرف العین والاذن وان لا نضحی بمقابلة ومدابرة ولا شرقاء ولا خرقاء و این را احمد و اهل سنن
روایت کرده اند و ترمذی صحیح گفته واخرجه البزار وابن حبان والحاکم والبیهقی ایضا عنه کرم الله وجهه و بالجمله وجود این عیوب
در اضحیه مانع اجزا نیست و در حدیث ابی سعید نزد احمد و ابن ماجه و بیهقی آمده قال اشتریت کبشا اضحی به فعدی
الذئب فاخذ الالیة فسألت النبی صلی الله علیه وسلم فقال ضح به و در سندش جابر جعفی ست و وی سخت ضعیف ست
و هم دران محمد بن قرظه ست و وی مجهول ست پس درخور قیام حجت نبود و مسلوب الالیة جائز و مجزی نباشد ولکن شناسا
کرده ایم بآنکه اقتصار درین عیوب بر ما ورد عن الشارع می باید چه اصل همان ست که شارع تضحیه بدان جائز داشته و خارج
نمی شود ازان مگر همان که باستثنایش پرداخته **فصل** احادیث صحیحه ثابته در صحیحین یا در احدهما و در غیرهما قاضی ست بآنکه
وقت اضحیه بعد از نماز عید ست و در بعض آن تقیید بنماز امام آمده چنانکه در حدیث جندب بن سفیان بجلی در صحیحین و غیرهما
بلفظ ومن لم یکن ذبح حتی صلینا فلیذبح باسم الله تعالی وارد شده و در بعض احادیثش بلفظ انه صلی الله علیه
وسلم امر من نحر قبل ان ینحر ان یعید نحرا آمده و این در صحیح مسلم و غیره ست پس نماز مقید ست ببودنش نماز امام
و نحر مقید بنحر نبی علیه السلام پس نحر نباشد مگر بعد از نماز امام و نحر ان و هر که پیش از نمازش ذبح کرد مجزی نشد و بر وی اعاده
آن واجب ست چنانکه در حدیث انس ست در صحیحین و غیرهما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم النحر من کان
ذبح قبل الصلوة فلیعد و در لفظی از بخاری در حدیث چنین آمده من ذبح قبل الصلوة فانما ذبح لنفسه ومن
ذبح بعد الصلوة فقد تم نسکه واصاب سنة المرسلین و نیست فرق درین احادیث میان کسیکه نماز لازم
اوست و میان کسیکه لازم او نیست فلا ذبح قبل صلوة العید واما آخر وقت ذبح پس در حدیث جابر بن مطعم ست
مرفوعا قال کل ایام التشریق ذبح اخرجه احمد وابن حبان فی صحیحه والبیهقی وله طرق ویؤیده الحدیث الصحیح
فی النهی عن ادخار لحوم الاضاحی فوق ثلاث و هر که زعم کرد که ذبح مجزی نیست مگر روز نحر یا مجزی ست بعد از ایام
تشریق پس این حدیث و مقویات او راد ست بر وی و وجه رد آنست که آنحضرت ما را بیان کرده که ایام تشریق همه روزهای
ذبح ست و هر که زعم کند که غیر آن وقت ذبح ست بر وی دلیل ست ولا دلیل ینتهض للعمل به و مراد این فرع
خاص ست که اضحیه مجزیه باشد پس این دعوی که مجزی ست تضحیه در غیر آن مقبول نیست و درین مسئله پنج مذهب ست
که شوکانی استیفاء آن کرده در شرح منتقی با ایضاح ادله اش پرداخته و باب اضحیه غیر باب هدی ست قیاس یکی بر دیگری

صحیح نیست و دال ست بر اختلاف با بین حدیث وارد در ضحایا بلفظ کلوا وادخروا واتجروا و در بارهٔ هدی آمده
که چون هدی از موت هدی بترسد نحرش کند و خود ش نخورد و نه احدی از اهل رفقت او بخورند چنانکه در صحیح مسلم وغیره
از حدیث ابی قبیصه آمده و احمد و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجه از حدیث ناجیه خزاعی که صاحب نبی بود صلعم آورده اند
قال قلت کیف اصنع بما عطب من البدن قال انحرها واغمس نعله في دمه واضرب صفحته وخل بين الناس
وبينه فليأكلوه ترمذی گفته حسن صحیح والعمل علی هذا عند اهل العلم في هذا التطوع الی آخر کلامه
في سننه ونحو آن مالک در موطا از هشام بن عروه عن ابیه روایت نموده و در منع بیع هدی از ابن عمر آمده قال اهدی
عمر نجيبا فاعطی بها ثلثمائة دينار فاتی النبي صلی الله علیه وسلم فقال یا رسول الله اني اهديت نجيبا
فاعطيت بها ثلثمائة دينار فابيعها واشتري بثمنها بدنا قال لا انحرها اياها **فالحاصل** انه ان صح
قياس الاضحية علی الهدی فذاك والا فالاصل عدم ثبوت شيء من هذه الاحكام و ادله متقدمه دال
بر وجوب اضحیه و هر که اضحیه خرید و تلف شد یا معیب گردید بنا ر خطاب بروی شود در ضمن وفا بآنچه واجب ست بروی
اگر قائل ست بوجوب و در ضمن وفا بآنچه سنت باشد اگر معتقد سنیت ست و مجرد تلف یا تعییب مسقط اضحیه بودن و مسوغ
عدم ابدال تالف یا معیب آمدن محتاج دلیل ست و چه قسم صحیح میتواند شد حالانکه آنحضرت میفرماید من ذبح قبل الصلوة
فليذبح مكانها اخری و هر که نحر پیش از نحرش کرد او را امر باعادهٔ نحر دیگر فرمود و گفت من کان ذبح قبل الصلوة
فليعد و این احادیث ثابته در صحیحین پیشتر گذشت و مندوب ست تولیت ذبح بنفس خود باین وجه که آنحضرت بدست
شریف خویش ذبح اضحیه میکرد چنانکه احادیث صحیحه بدان وارد ست پس هر که ارادهٔ قیام بحق این قربت متواتره و شعیرت
ظاهره کند او را باید که همچنان بجا آرد که رسول خدا صلعم کرده ست و مانعی از شرع و عقل از استنابت نیامده ست و منع از آن
بمجرد قاعدهٔ فقهیه که اصلش شناخته نمی شود خوب نیست و استدلال بر منع بنحر نبوی هدی خود را بدست خود مدفوع ست بآنکه
این حدیث بخصوصه دال بر جواز استنابت ست چه آنحضرت علی مرتضی را در ذبح بعض نائب خود گرفت چنانکه ظاهر و مشهور
و ثابت در صحیح ست فهو حجة علی المستدل به لا له و اما فعل آن در جبانه پس در احادیث آمده که اضحیه را در جبانه
ذبح میکرد و اقتدا بفعل نبوی مندوب ست زیرا که آنچه دال باشد بر آنکه این فعل خاص بحضرتش بود وارد نشده و نه آنچه
دال باشد بر آنکه همین عزیمت ست بر امت نیامده پس مندوب باشد و در ذبح در جبانه فائده هاست از انجمله آنست
که فقرا بدانند و قصدش بکنند و بروی وارد گردند و لاسیما در حق امام تا مردم ذبح اضحیه اش بدانند و ضحایای خود را
ذبح کنند و این ضحایا مجزی باشد زیرا که گذشته که آنحضرت امر کرد نحر کننده را پیش از نحر خود باعادهٔ نحر و هرچه آنحضرت

ثابت شده بعد از وی است را ثابت باشد واما آنکه مندوب ست که اضحیه کبش موجوا قرن املح باشد پس وجهش
آنست که در حدیث ابی هریره نزد ابن ماجه آمده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان اذا اراد ان یضحی
اشتری کبشین عظیمین سمینین اقرنین املحین موجوئین فذبح احدهما عن امته لمن شهد بالتوحید
وشهد له بالبلاغ وذبح الاخر عن محمد واله واین حدیث هرچند در اسنادش عیسی بن عبد الرحمن فیه ضعف
لکن مثلش از حدیث عایشه نزد احمد وحاکم وبیهقی آمده ودر اسنادش ابن عقیل ست ودروی مقال خفیف ست ونحو آن
باسناد حسن از حدیث ابی رافع آورده ولفظ کان اذا اراد ان یضحی که در حدیث اول ست دلالت دارد برآنکه غالب
احوالش اینچنین بود چنانکه لفظ کان مفید او ست وباین حکم ندب ثابت میشود ومخالفتش در بعض احوال منافی آن نیست
در حدیث ابی سعید ست قال ضحی رسول الله صلی الله علیه وسلم بکبش اقرن فحیل اخرجه اهل السنن وصححه
الترمذی وابن حبان وهو علی شرط مسلم اگر گویند که ندبیت اضحیه بکبش دال ست برآنکه افضل از تضحیه بابل و
بقر ست با آنکه معلوم ست که انتفاع در تضحیه بناقه وبقره اکثر واوفر ست از برای اهل بیت وفقراء ولهذا ده گوسفند را
برابر ده یا هفت شتر گردانیده گویم ملازمت آنحضرت صلعم بتضحیه کبش یا کبشین با وجود ابل در عصر شریف وکثرت شتران
دران زمان دال بر افضلیت کبش در اضحیه ست هرچند از وجه دیگر مفضول باشد واما انتفاع بدان وتصدق نمودن آن
پس وجهش آنست که آنحضرت فرموده کلوا وادخروا وائتجروا ودر لفظی بجای ائتجروا تصدقوا آمده واین در صحیح
وغیرهاست وصحابه را امر کرد که سه روز ذخیره سازند باز تصدق نمایند باقی پس این امر منسوخ شد وبیان کرد که قصر
ایشان بر سه روز بنا بر دافه بود که محاویج عرب را دفت کرد ومعنی لفظ ائتجروا طلب اجر ست بصدقه چنانکه در روایت
دیگر بلفظ تصدقوا آمده ودرین باب حدیثهاست ومکروه ست بیع اضحیه زیرا که این بیع نه اکل ست ونه ادخار ونه
ائتجار ونیز خلاف مفاد اضحیه ست از معنی تقرب واگر قیاس ضحایا بر هدایا صحیح باشد پس نهی از عطاء چیزی از هدایا بجازر
ثابت شده پس بیع ضحایا که ملحق بهدایاست چه قسم جائز میتواند شد ولکن در صحت این قیاس سخن ست **فصل**
جمهور را مذهب آنست که عقیقه سنت ست واهل ظاهر وحسن بصری بسوی وجوبش رفته اند دلیل قائلین وجوب آنست
که درین باب امرها وارد شده مثل حدیث مع الغلام عقیقة فاهریقوا عنه دما وامیطوا عنه الاذی اخرجه
البخاری وغیره من حدیث سلمان بن عامر الضبی واز انجمله حدیث سمره ست نزد احمد واهل سنن وصححه الترمذی
والحاکم وعبد الحق قال قال رسول الله صلعم کل غلام رهینة بعقیقته تذبح عنه یوم سابعه ویسمی فیه
ویحلق راسه . . . رهین بودن غلام بعقیقه افاده وجوب میکند واین حدیث اگرچه از روایت حسن از سمره ست

وحسن از وی نشنیده ولکن حفاظ همچو بخاری وغیره ذکر کرده اند که این حدیث را بخصوصه حسن از سمره سماعت دارد
فلا علة فیه و جمهور گویند احادیث مشتمله بر افادهٔ وجوب مصروف از معنی حقیقی ست لقوله صلعم من احب منکم ان ینسك
عن ولده فلیفعل عن الغلام شاتان مکافأتان وعن الجاریة شاة اخرجه احمد وابو داود والنسائي
من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده وحدیثش خارج نمیشود از درجهٔ حسن اگرچه در روایتش عن ابیه عن جده
مقال ست واز ابو حنیفه رح مروی ست که عقیقه سنت نیست واحادیث را دست بروی و کراهت نبوی از نام عقیقه
دال بر کراهت مسمی نیست چنانکه در حدیث عمرو بن شعیب آمده قال لا احب العقوق وچون پرسیدند که اگر کسی را ولد شود
چه کند فرمود من احب ان ینسك الحدیث ومحمد بن حسن زعم کرده که عقیقه رسم جاهلیت بود اسلام منسوخش کرده و
این مدفوع ست بنا بر ثبوتش در اسلام بانچه بدان حجت قائم ست و در حدیث دلیل ست بر آنکه عقیقه از غلام دو گوسفند
واز جاریه یک گوسفند ست چنانکه در حدیث عمرو بن شعیب گذشته وچنانکه در حدیث عایشه ست نزد احمد و ترمذی مصححه
قالت قال رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الغلام شاتان مکافأتان وعن الجاریة شاة واخرجه ایضا
ابن حبان والبیهقي ومثله ما اخرجه احمد والنسائي والترمذي وابن حبان والحاکم والدارقطني والبیهقي وصححه
الترمذي من حدیث ام کرز الکعبیة انها سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن العقیقة فقال نعم عن
الغلام شاتان وعن الانثی واحدة وحدیث متقدم سلیمان بن عامر ضبی منافی این نیست چه قبول احادیث مشتمله بر
زیادت متعین ست وهکذا حدیث ابن عباس که نزد ابو داود ست از آنحضرت صلعم بلفظ عق عن الحسن والحسین کبشا
کبشا منافات ندارد بآن زیرا که زیادت مرجح ست باآنکه در روایت نسائی در این حدیث لفظ کبشین کبشین آمده
حاصل آنکه عقیقه سنتی از سنن اسلام ست تمام نمیشود وفا باین سنت مگر بذبح دو شاة از پسر و یک شاة از دختر واما توابع
این نسک از اماطت اذی از راس و ذبح روز هفتم و تسمیه دران پس احادیث بدان وارد شده اماطت اذی در حدیث
سلیمان بن عامر آمده ست و مابقی در حدیث متقدم سمره گذشته و در حدیث بریده اسلمی ست کنا فی الجاهلیة اذا ولد
لاحدنا غلام ذبح شاة ولطخ راسه بدمها فلما جاء الله بالاسلام کنا نذبح شاة ونحلق راسه ونلطخه
بالزعفران واین نزد احمد و ابو داود و نسائی ست و اسنادش صحیح ست لکن در تلخیص نوشته که فیه نظر فان في
اسناده علي بن الحسین بن واقد وفیه مقال و در لفظی از حدیث عایشه نزد ابن حبان و ابن السکن وصححاه چنین آمده
فامرهم النبي صلی الله علیه وسلم ان یجعلوا مکان الدم خلوقا پس توابع عقیقه همین چیزها ست که احادیث
بران مشتمل ست و انچه در بسیاری از کتب فروع خرافاتی که معقول آنرا بر نمی تابد واقع شده چیزی نیست از جمله توابعش

یکی تصدق سیم ست بوزن موی سر صبی چنانکه در حدیث ابی رافع نزد احمد و بیهقی مرفوعاً آمده و در سندش ابن عقیل ست
و در روی مقال ست و شاهد اوست حدیث جعفر بن محمد عن ابیه عن جده نزد مالک و ابی داود در مراسیل و بیهقی ان
فاطمة وزنت شعر الحسن والحسین وزینب وام کلثوم علیهم السلام فتصدقت بوزنه فضة **فصل**
در وجوب ختان اختلاف ست لکن ثبوت مشروعیتش در ملت اسلامیه روشن تر از آفتاب عالمتاب ست تا اسلام
آمده اند تا ایندم هرگز کسی نشنیده باشد که مسلمانی از مسلمانان ختان را ترک داده باشد یا در ترک آن رخصت کرده
یا بحصول مزید الم تعلل نموده لاسیما بیچارهٔ اطفال و صبیان که قلم تکلیف بر اینها جاری نیست و نه در عداد مخاطبین با مور
شرعیه اند هیچگاه ازین شعار سنت آثار معاف نمانده تا آنکه همچو این شعار علامت و شعار تمییز مسلم از کفار نزد اختلاط
یکدیگر گردیده پس قول بوجوبش حق ست و اشتغال بکلامی که دران وارد شده و قدح در بعض طرقش اشتغال بمالایعنی
و لا یغنی من جوع ست چه ثبوتش معلوم هر که و مه ست بروجهی که غبار شک و شبه را تا دامنش راه نیست بلکه مقطوع
و متیقن ست و همواره اهل اسلام بدان امر میکردند و اسلام آرنده را می فرمودند که ختنه کند و درین قدر کفایتیست مغنیه
از مزید ست و خود انبیاء علیهم السلام آنرا بجا آورده اند چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث ابی هریره ثابت شده که
آنحضرت فرموده اختتن ابراهیم خلیل الرحمن بعد ما اتت علیه ثمانون سنة و در جاهلیت هم بروجهی
ثابت شده که احدی انکارش نمی تواند کرد و اسلام بتقریرش آمده و استدلال بحدیث الختان سنة فی الرجال
مکرمة فی النساء غیر صحیح ست چه لفظ سنت شامل امر ثابت از سنت نبویه ست اعم از آنکه واجب باشد یا مسنون
یا مندوب با آنکه در اسناد این حدیث کسی ست که حجت بدو قائم نمیشود و معهذا مضطرب ست باضطراب شدید چنانکه
در شرح منتقی ذکر کرده و عدم انتهاض ادله بر وجوب بیان نموده و لکن صواب همان ست که درینجا گفته و بایجابش
در سیل جرار رفته

باب الاطعمة والاشربة

هر ذی ناب از درندگان و هر ذی مخلب از پرندگان حرام ست ناب بمعنی دندان ست و مخلب بمعنی چنگال سنت صحیحه ثابته
از طریق جماعه از صحابه همچنین آمده و نیست خلاف دران و در قیام حجت بدان و خارج نمیشود ازین عموم شامل مگر آنچه
دلیل صالح قیام حجت تخصیصش کند هر که خاص مقبول آرد فبها و نعمت و بر ابتنا عام بر خاص واجب شود و هر که نیارد
محجوج ست باین عموم و مخنش واپس ست بروی و منجمله آنچه مختص ست از برای تخصیص عموم هر ذی ناب از سباع

حدیث عبد الرحمن بن عبد الله بن ابی عمار ست بلفظ قلت لجابر الضبع اصید هي قال نعم قلت آکلها قال نعم
قلت اقاله رسول الله صلعم قال نعم و این را شافعی و احمد و اہل سنن و بیہقی روایت کردہ اند و بخاری و ترمذی
و ابن حبان و ابن خزیمہ صحیح گفتہ اند و آنکہ ابن عبد البر اعلالش بعبد الرحمن مذکور کردہ وہم ست زیراکہ وی ثقہ مشہورست
جماعتی از حفاظ توثیقش کردہ و احدی در وی تکلم ننمودہ و ہکذا وجہی از برای اعلالش با رسالی نیست و باکدام شی مستند بہ
معارض نگشتہ و آنکہ در حدیث خزیمہ بن جزء نزد ترمذی آمدہ قال سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الضبع
فقال او یاکل الضبع احد وفي رواية ومن یاکل الضبع پس صالح تعارض نباشد زیراکہ در سندش عبد الکریم بن
امیہ ست وضعفہ متفق علیہ و راوی از وی اسمعیل بن مسلم ست و وی نیز ضعیف ست باآنکہ این ہم گفتہ اند کہ ضبع را
ناب نباشد و جمیع اسنان او یک استخوان ست ہمچو صفیحہ نعل فرس کذا قال ابن رسلان في شرح السنن و اگر گیرند کہ ناب دارد
دارد پس حدیث جابر مخصص او از ہر ذی ناب باشد و دلیلی بر تحریم خیل یعنی اسپ نیامدہ و اصل حل ست لعموم قوله
عز وجل قل لا اجد فيما اوحي الي محرما علی طاعم یطعمه و معہذا در حل اکلش آنچہ بعض آن قیام حجت باشد وارد
شدہ تا بجمیع آن چہ رسد در صحیحین و غیرہما ست از حدیث جابر ان النبي صلی الله علیه وسلم اذن في لحوم الخيل وفيهما
وفي غيرهما من حديث اسماء بنت ابي بكر قالت ذبحنا علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم فرسا ونحن بالمدينة
فاكلناه و در لفظی از احمد آمدہ فاكلناه نحن واهل بيته و صحابہ اجماع کردہ اند بر حل خیل و احدی از ایشان دران مخالفت
نکردہ و جاہلیت گوشت اسپ میخوردند اسلام آمد و آنرا مقرر داشت و آنکہ قول بکراہتش از ابن عباس مروی ست بوجہ صحیح
از وی رضی الله عنه ثابت نشدہ و قائل اند بکراہت آن حاکم بن عتیبہ و مالک و بعض حنفیہ و حق حل ست بلا کراہت احادیث
راوست بر ایشان و استدلال بر تحریمش بکریمہ والخيل والبغال والحمير لتركبوها ساقط ست زیراکہ امتنان بنعمتی از نعم
بر عباد در خلق حیوانات منافی دیگر نعم نیست و این بر تقدیر عدم ورود ادلہ دالہ بر حل ست فکیف کہ ادلہ متقدمہ وارد
شدہ و بعض آن کافی ست و اگر فقط نظر بر ادلہ قرآنیہ کنیم تاہم آیہ قل لا اجد فيما اوحي الي و آیہ هو الذي خلق لكم
ما في الارض جميعا بعموم خود دال اند بر حل و مجرد امتنان بنعمتہ رکوب صالح تخصیص این عمومات نیست چہ میان
امتنان و تحریم تلازمست نباشد و نیز آیہ لتركبوها مکی ست بالاتفاق و تحلیل خیل بعد از ہجرت بودہ پس اگر فرض کنیم کہ
دران دلالت ست چنانکہ زعم کردہ اند منسوخ باشد بادلہ تحلیل و اما بغال یعنی خچر پس مذہب جمہور تحریم اوست و
لابد ست از تخصیص آن از عموم قوله تعالی قل لا اجد فيما اوحي الي محرما و احمد و ترمذی باسناد لا باس بہ از حدیث
جابر روایت کردہ کہ گفت حرم رسول الله صلی الله علیه وسلم یوم خیبر لحوم الحمر الانسية ولحوم البغال

واحمد از حدیث خالد بن ولید آورده که آنحضرت امر بندا کرد و دران فرمود حرام علیکم لحوم الحمر الاهلیة و
خیلها وبغالها واین را ابوداود هم از حدیثش باین لفظ آورده ست فهانا رسول الله صلی الله علیه و
عن البغال والحمر ولم ینهنا عن الخیل واخرجه ایضا ابن حبان فی صحیحه واین احادیث چنانکه دال ست بر تحریم
بغال همچنان دال ست بر تحریم لحوم حمر اهلیه وانسیه واحادیث ثابته در تحریمش متواتر ست منها حدیث جابر وابن عمر وابن
عباس وانس والبراء بن عازب وسلمة بن الاکوع وابی ثعلبة الخشنی وعبدالله بن ابی اوفی واین نیز در صحیح بخاری ست
از حدیث زاهر اسلمی وهم در ترمذی ست از حدیث ابی هریره وعرباض بن ساریه ونیز نزد ابی داود ونسائی ست
از حدیث خالد بن ولید وعمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ونزد ابوداود وبیهقی ست از حدیث مقدام بن معدیکرب پس
قائل حل آن مخالف متواتر از رسول خداست صلعم وقول جابر بن زید که ابن عباس ابا از تحریمش کرد وکریمه قل لا اجد
فیما اوحی الی محرما فرو خواند پس جابر را میتوان گفت که این ابا از حبر ابن عباس با این اخبار ثابته از رسول خدا صلعم
چیست وخودش از رواة احادیث مذکوره ست وحجت در روایت اوست نه در رای وی رضی الله عنه واگر بدستش
کدام روایت هم می بود بر مطاولت این جبال رسیدنی نیستاد واگر سنت متواتره صالح تخصیص آیه مذکوره نباشد هیچ شی
از سنت استدلال صحیح نشود زیرا که قطعا معلوم ست که متواتر از سنت در ارفع درجات واعلی رتب ست وهرچه مستلزم
باطل مجمع علی بطلانه باشد آن بالاجماع باطل ست وآنکه ابوداود از غالب بن ابجر روایت کرده که وی گفته اصابتنا
سنة فلم یکن فی مالی ما اطعم اهلی الا سمان حمر فاتیت النبی صلی الله علیه وسلم فقلت انک حرمت
لحوم الحمر الاهلیة وقد اصابتنا سنة قال اطعم اهلک من سمین حمرک فانما حرمتها لاجل جوال القریة
پس حجت باین روایت غیر قائم ست چه در سندش ضعف ودر متنش شذوذ ست واین بر تقدیر عدم معارض اوست
فکیف که مخالف سنت متواتره ست آری قید اهلیه وانسیه در احادیث متقدمه مفید خروج حمر وحشیه باشد ولهذا بر حلش
اجماع ثابت شده وصحابه صیدش کرده وخورده اند وآنحضرت خورده وامر واضح تر ازان ست که حاجت تنبیه بران باشد اما
آنچه از بری خون ندارد پس شناخته که قرآن دال ست بر اصالت حل وخارج نمیشود ازان مگر بآن که دلیل صحیح دال باشد
بر تحریم آن واستدلال بر تحریم اکل بآنکه فلان حیوان مامور بقتل ست یا از قتلش نهی آمده محتاج باستدلال دیگر ست آن
این ست که امر بقتل یا نهی از قتل مقتضی تحریم مامور بقتل یا منهی عن القتل ست وبران دلیل نیست واما استدلال بر
تحریم مستخبث نفس بقوله تعالی کلوا من الطیبات وبقوله عز وجل کلوا من الطیبات ما رزقناکم پس غایتش
امر ست باکل ما طاب بدون تعرض بمنع از اکل ما لم یطب که مستخبث باشد مگر بر منقول که امر بشیء نهی ست از ضد او

آن در اینجا بعید ست ولکن چون قوله تعالی یحل لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث را بدان ضم نمایند و در هرچه
رو دار افتاد و بدبو شد آن مستخبث ست و هرچه خبث حرام ست بعین او نیز حرام ست بلکه جمله اجزا او و همه آنچه از و
منفصل شود و گذشت که دو خون و دو مردار مخصص اند از عموم تحریم میته و جمله حیوانات بحر داخل اند زیر کریمه کلوا
و زیر آنچه در معنی اوست و بقوله تعالی احل لکم صید البحر و قوله صلعم هو الطهور ماؤه والحل میتته مخصص شده
و اصل در هر حیوان بحری حل ست مگر هرچه را دلیل خارج از این اصل کرده یا از عموم ادله برآورده یا مستخبث ست و بر
مضطر غیر باغی و غیر عادی اثم نیست در اکل میته و مجرد حصول ضرورت اکل مسوغ اکل ست و اگر خشیت تلف باشد اکل
بقدر کفایت جائز ست و اقتصار بر مجرد سد رمق لازم نیست و حکم غیر میته از محرمات حکم میته ست از برای مضطر چه تحریمش
زیاده بر تحریم میته نیست و لهذا در کتاب عزیز بلفظ الا ما اضطررتم الیه استثناء واقع شده ولکن آنچه می بایست
تقدیم میته ماکول ست بر غیر ماکول چه استخباث نفس از برای میته ماکول کمتر از استخباث اوست از برای میته غیر ماکول
و این ست معنی قول اهل علم و یقدم الاخف فالاخف و از اکل لحم جلاله نهی آمده چنانکه احمد و ابو داؤد و ابن ماجه
و ترمذی و حسنه روایت کرده اند بلفظ نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن اکل الجلالة والبانها و در حدیث
عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن لحوم الحمر الاهلیة وعن الجلالة
عن رکوبها و اکل لحومها اخرجه احمد و ابو داؤد و النسائی والحاکم والدارقطنی و در همین باب ست از ابو هریره یعنی در نهی
از جلاله ابن حجر گفته اسنادش قوی ست و هم نهی از شرب البانش در حدیث ابن عباس نزد ابی داؤد و ترمذی و نسائی
و ابن حبان و حاکم و بیهقی آمده و ترمذی و ابن دقیق العید صحیحش گفته اند و ظاهر این احادیث تحریم ست چه حقیقت نهی ست
پس ذبحش پیش از حبس جائز نباشد اگر کرد اکلش حرام بود و شمیدن عین مغصوبه حرام ست و اگر رائحه آن در هوا فائح شده تا
محل شم غیر قاصد شمش رسید حرام نباشد و تکلیف بدان تکلیف بما لا یطاق ست و قوی نفس مغصوب اشم نکرده بلکه رائحه اش
تا بوی بتموج هوا و ایصال بعض اجزایش ببعض رسیده و وجه کراهت اکل تراب آنست که مضر بدن و مودی بسوی تلف ست
چنانکه هر آکل نوعی از انواع تراب را معلوم ست بوجدان و حفظ نفس واجب ست و حق تعالی فرموده و لا تقتلوا
انفسکم و در سنت ثابت شده که قاتل نفس خود مخلد فی النار ست و نیست فرق میان سبب و سبب و این دلالت دارد
بر تحریم اکل تراب و انکار مجرد کراهت بنا بر عدم صحت ادله وارده در نهی از تراب ضیق عطن بیش نیست و بر کراهت
طحال اثارتی از علم نباشد بلکه قول بدان مرفوع ست بسنت ثابته احل لنا میتتان و دمان الکبد والطحال والسمك
والجراد تا آنکه بعض اهل علم ادعای اجماع کرده اند بر عدم کراهت ولکن درین دعوی حکایت نفی از بعض اهل علم قول

بکراهت قادح ست و اما ضب پس احادیث ثابته در صحیح دال ست بر حلتش کما فی قوله صلی الله علیه وسلم
فانه حلال ولکن لیس من طعامی وکما فی صحیح مسلم وغیره وکما فی الصحیحین وغیرهما عن خالد بن الولید
قال للنبی صلی الله علیه وسلم احرام الضب یا رسول الله قال لا ولکن لم یکن بارض قومی فاجدنی
قال خالد فاجتررته فاکلته ورسول الله صلعم ینظر واین دلیل ظاهرست برآنکه سوسمار حلال ست وآنحضرت
ترک اکلش بنفرت نموده مگر بهمین وجه که در ارض قوم او ماکول نبوده و بمثل این معنی کراهت شرعی ثابت نمیشود و در مسلم وغیره
حدیث عمر بن خطاب آمده که ان رسول الله صلی الله علیه وسلم لم یحرمه وآنکه در حدیث ابی سعید نزد مسلم وغیره
آمده ان اعرابیا اتی النبی صلی الله علیه وسلم فقال انی فی غائط مضبة وانه عامة طعام اهلی فلم یجبه
فقلنا عاوده فعاوده فلم یجبه ثلاثا ثم ناداه رسول الله صلی الله علیه وسلم فی الثالثة فقال یا اعرابی
ان الله تعالی لعن او غضب علی سبط من بنی اسرائیل فمسخهم دواب یدبون فی الارض ولا ادری
لعل هذا منها فلم آکلها ولا انهی عنها پس محمول ست بر آنکه این قول را پیش از علم بآنکه حق تعالی ممسوخ را نسل نگردانیده
ارشاد فرموده کما فی صحیح مسلم وغیره واین تردد را از آنحضرت در بودنش از ممسوخات علت کراهت گردانیدن صحیح نیست
زیراکه تبیینش بقول خود انه لا نسل للممسوخ فرموده وانچه در نهی از اکل ضب مروی ست ائمه حفاظ تضعیفش کرده اند
پس صالح حجیت نبود واین برفرض انفرادش از معارض ست فکیف که معارض بوده ست بانچه روشن تر از مهر جهانتاب ست
و دعوی ابن حجر که اسنادش حسن ست صالح رد چیزیکه حفاظ بدان از علل قادحه اعلالش کرده اند نیست و اگر گیریم که حسن ست
تاهم متنهض از برای معارضه چیزی از ادله حل نمیتواند شد نووی گفته اجمع المسلمون علی ان الضب حلال لیس
بمکروه الا ما حکی عن اصحاب ابی حنیفة رح من کراهته والا ما حکاه القاضی عیاض عن قوم انهم قالوا
هو حرام وما اظنه یصح عن احد فان صح عن احد فمحجوج بالنصوص واجماع من قبله انتهى واگر فرض کنیم که
چیزی دال بر کراهت آمده حملش برآنکه پیش از تبیین حال ضب که آن ممسوخ نیست متعین باشد فلیس فی المقام ما یصلح
للاستدلال به علی الکراهة اصلا و قنفذ از حشرات ارض ست ابو داود از ملقام بن تلب عن ابیه روایت کرده
قال صحبت النبی صلی الله علیه وسلم فلم اسمع لحشرات الارض تحریما بیهقی گفته اسنادش غیر قوی ست واحمد
وابو داود از حدیث عیسی بن نمیلة الفزاری عن ابیه آورده قال کنت عند ابن عمر فسئل عن اکل القنفذ فتلا هذه
الآیة قل لا اجد فیما اوحی الی محرما الآیة فقال شیخ عنده سمعت اباهریره یقول ذکر عند النبی صلعم
فقال خبیثة من الخبائث فقال ابن عمر ان کان قاله رسول الله صلی الله علیه وسلم فهو کما قال خطابی گفته

ليس اسناده بذلك وبيهقی گفته اسنادش غیر قوی ست و شیخ مجهول راوی اوست وابن حجر در بلوغ المرام گفته اسنادش ضعیف ست و برین تقدیر حجت در تحریم فتفذ و نه در کراهت آن قائم میتواند شد و عیسی بن تمیله را ابن حبان در ثقات ذکر کرده حاصل آنکه قول بکراهتش فقط غیر صواب ست چه دلیل بران اگر همین حدیث عیسی بن تمیله ست پس دلالت بر تحریم دارد و اگر دلیل بران کدام غیر دیگر ست آن چیست و اصل حل ست بدلیل کتاب عزیز چنانکه اشارت بدان گذشته و مؤید این اصالت ست حدیث سلمان فارسی نزد ترمذی و ابن ماجه بلفظ سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن السمن والجبن والفراء فقال الحلال ما احل الله عز وجل والحرام ما حرم الله تعالى في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفى لكم عنه واخرجه ايضا الحاكم في المستدرك واخرج البزار وقال سنده صالح والحاكم وصححه من حديث ابى الدرداء رفعه بلفظ ما احل الله تعالى في كتابه فهو حلال وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله تعالى عافيته فان الله تعالى لم يكن لينسى شيئا وتلى وما كان ربك نسيا و دارقطنی از حدیث ابی ثعلبه مرفوعاً روایت کرده ان الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدودا فلا تعتدوها وما سكت عن اشياء الا رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها و در صحیحین و غیرهما از حدیث سعد بن ابی وقاص آمده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شئ لم يحرم على الناس فحرم من اجل مسألته و هم در صحیحین ست از حدیث ابی هریره مرفوعاً ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سوالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم و درین باب احادیث شاهده ثبوت اصالت حل در هر شئی بسیار ست مادام که نقلی صحیح که بدان حجت میتواند استاد بنقلش از ان اصل ثابت نپرداز دو بر کراهت ارنب یعنی خرگوش استدلال کرده‌اند بحدیث ابی هریره که نزد احمد و نسائی باسنادی ست که رجالش ثقات اند قال جاء اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بارنب فلم يأكل وامر اصحابه ان يأكلوا و درین حدیث دلالت بر کراهت نیست چه می تواند بود که امساک آنحضرت بسببی از اسباب باشد همچو عدم الف باکل آن یا عدم انبعاث شاهیه بسوی آن و مثل این حدیث ست در دلالت بر حل و عدم کراهت آنچه احمد و ابو داؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجه و ابن حبان و حاکم از حدیث محمد بن صفوان روایت کرده‌اند که انه صاد ارنبين فذبحهما بمروتين فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فامره باكلها و کذا آنچه در صحیحین و غیرهما بسبب از حدیث انس قال انفجنا ارنبا بمر الظهران فسعى القوم فلغبوا وادركتها فاخذتها فاتيت بها ابا طلحة فذبحها وبعث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بوركها وفخذها فقبله و در لفظی آمده فاكله فقيل له اكله قال قبله

و در حدیث دیگر ست نزد احمد و ابن حبان و حاکم و اهل سنن جز ابن ماجه انه صلی الله علیه وسلم امر باکلها ابن حجر در فتح گفته قول بحل اکل ارنب قول کافه علماست مگر آنچه در کراهتش از عبدالله بن عمرو بن العاص از صحابه و از عکرمه از تابعین و از محمد بن ابی لیلی از فقها آمده و احتجاج کرده اند بحدیث خزیمه بن جزء قال قلت یا رسول الله ما تقول فی الارنب قال لا آکله ولا احرمه قلت ولم یا رسول الله قال نبئت انها تدمی ابن حجر گفته و سندش ضعیفست و اگر بصحت رسد در وی دلالت بر کراهت نیست **فصل** در حدیث میمونه ست ان رسول الله صلی الله علیه وسلم سئل عن فارة وقعت فی سمن فماتت فقال القوها وما حولها وکلوا سمنکم اخرجه البخاری وغیره و در لفظی از همین حدیث نزد ابو داؤد و نسائی ست که انه صلعم سئل عن الفارة تقع فی السمن فقال ان کان جامدا فالقوها وما حولها وان کان مائعا فلا تقربوه و در همین حدیث تفرقه ست میان جامد و مائع و احمد و ابو داؤد از حدیث ابی هریره روایت کرده اند سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن فارة وقعت فی سمن فماتت فقال ان کان جامدا فخذوها وما حولها ثم کلوا ما بقی وان کان مائعا فلا تقربوه پس حمل روایت اول میمونه بر سمن جامد متعین ست و روایت دیگر و حدیث ابی هریره دال ست بر آنکه قربانش اگر مائع باشد حلال نیست و همین ست معنی تحریم و آنچه معارض این هر دو حدیث بود و بدان حجت استد موجود نیست **فصل** مسکر هر چند قلیل باشد حرام ست و تحریم خمر ثابت ست بکتاب و سنت و اجماع اولی الامر مسلمین و احدی دران مخالف نیست و از آنحضرت صلعم در احادیث صحیحه بثبوت متواتر ثابت شده که فرمود کل مسکر خمر و کل خمر حرام و نیز ثابت شده که ما اسکر کثیره فقلیله حرام پس از مجموع ادله حاصل شد که هر مسکر از هر نوع که باشد خمر ست و تحریم خمر ثابت ست بضرورت دینیه و آنچه بسیارش سکر آرد کمترش حرام باشد و نوعی از انواع مسکر قلیل باشد یا کثیر حلال نیست و نبیذ را دخل در کلام بر تحریم خمر نیست چه اتفاق کائن ست بر آنکه چون مست کند حرام باشد و در هر چه حلاوت افتد غیر مسکر ست و مسئله طویلة الذیول کثیرة النقول و اسعة الاطراف رحبة الاکناف ست عمده شرح منتقی ایضاح کلام دران کرده و در دلیل الطالب علی ارجح المطالب بسطش نموده ایم فمن احب الوقوف علی حقیقة الحال فلیرجع الیهما و اما شرب مسکر بنا بر عطش متلف پس ضرورت حکم او ست لاسیما در میکه بحد خشیت تلف رسد و حق تعالی در کتاب عزیز آنچه بر غیر مضطر حرام ساخته مضطر را مباح ساخته و باستثنا حالت اضطرار از برای مضطرین پرداخته و این حال مخالف دیگر احوال ست و همچنین مکره در شرعش مرفوع الخطاب ست کما تقدم من الادلة و تداوی بنجس حرام ست حق تعالی تحریمش در جمیع احوال کرده و هر که دعوی حلتش در حالتی خاصه کند که آن حالت تداوی ست محتاج بسوی دلیل مخصص این عموم ست ورنه عموم ادله بروی راد قول او و دافع دعوای او ست

وهكذا تلوث بنجس وملابستش در جميع احوال حرام ست وهر كه مدعی جواز مسّش در حالت تداوی باشد بر وی دلیلست
که تخصیص این عموم کند ورنه سخنش بروی مردود باشد وبعد ازین تقریر دریافته باشی که مدعی جواز تداوی بحرام ونجس
مطالب بدلیل ست نه مانع ازان بلکه مانع را مجرد قیاسش بمقام منع مغنی اوست تا آنکه دلیلی متنزحزحش کند وبر قواعد
مناظره مطالبه اش بهیچ چیز نمیرسد چه وی قائم بمقام منع ومتمسک ست بادلهٔ عامه شاملهٔ محل نزاع ومسند دلیل دال بر
منع از تداوی بحرام وارد شده چنانکه ابو داؤد از حدیث ابی الدرداء آورده قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم
ان الله تعالی انزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فتداووا ولا تداووا بالحرام وانچه گفته اند که در سندش اسمعیل
بن عیاش ضعیف ست پس ضعفش در روایت از حجازیین ست نه در روایتش از شامیین ودرینجا روایت این حدیث
از ثعلبه بن مسلم خثعمی کرده ست ووی شامی ثقه ست ومؤید اوست حدیث ابوهریره نزد احمد ومسلم وترمذی وابن ماجه
بلفظ نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن الدواء الخبیث ومعلوم ست که بعض حرام خبیث ست وهر نجس
خبیث ست ونزد مسلم واحمد وابی داؤد وترمذی بسند صحیح از حدیث وائل بن حجر آمده که ان طارق بن سوید سأل
النبی صلی الله علیه وسلم عن الخمر فنهاه عنها فقال انما اصنعها للدواء فقال انه لیس بدواء ولكنه داء ونیست
معارض این ادله اذن دادن آنحضرت صلعم عرنیین را بشرب ابوال ابل از برای تداوی زیرا که خلاف در نجس یا محرم
بودن آن معروف ست ودر مواطنش مقرر وبر تقدیریکه نجس باشد یا محرم لائق آنست که بناء عام بر خاص کنند پس
حدیث عرنیین مخصص این ادلهٔ عامه باشد وتمام کلام برین مسئله در کتاب دلیل الطالب کرده ایم واما بیع آن پس در حدیث
صحیح که در باب البیع گذشته وارد شده ان الله تعالی اذا حرم شیئا حرم ثمنه وهكذا انتفاع بدان زیرا که ملابست
نجس جائز نیست بهر حال پس لابد ست که استهلاک را حمل کنند بر عدم مباشرت وتلوث ورنه حرام خواهد بود علی
کل حال اگر گویند که آنحضرت صلعم اذن داده ست در انتفاع باهاب شاة میمونه که مردار شده بود وفرموده هلا
انتفعتم باهابها گفتند یا رسول الله انها میتة فرمود الیس فی القرظ ما یطهرها یعنی الدبغ چنانکه در حدیث دیگر آمده
ایما اهاب دبغ فقد طهر واین دلیل ست بر آنکه اهاب تر د سلخ از میته نجس بود ولذلک بعد از سلخ ومعالجه بدبغ آن
مباشرت نجس ست زیرا که طاهر نمیشود تا آنکه مدبوغ گردد واینجا مباشرت وملابست نجس هردو واقع شده گوئیم این خاص
بمثل این منفعت وجائز نیست نزدیک شدن بچیزی از نجس مگر انچه شرع بدان اذن داده با آنکه در صحیح از آنحضرت صلعم
ثابت شده که انما حرم من المیتة اكلها واین بصیغه حصر ست وسخن بر نجاست میته در کتاب الطهارة گذشته

فصل اما استعمال آنیه ذهب وفضه پس توان دانست که اصل حل ست چنانکه کریمه هو الذی خلق لكم ما فی الارض

جمیعا و قوله عز و جل قل من حرم زینة الله التی اخرج لعباده من الطیبات من الرزق افاده آن میکند پس معلوم
نشود از ین اصل مدلول علیه بعموم کتاب عزیز مگر همان چیزیکه دلیل تخصیص خاص کند و دلیلی بر تخصیص اکل
در آوندهای زر و سیم و تحلی بذهب را بر رجال پس واجب اقتصار برین ناقل و عدم قول ست بانچه دلیل بران دلالت
نمیکند بلکه خلاف دلیل وارد ست و جزین کدام دلیل نیامده پس تحریم استعمالش علی العموم قول بلا دلیل و حرف بلا
جلی ست و ما کان ربک نسیا و اما آنیه مذهبه و مفضضه پس اگر بران باین تذهیب و تفضیض بود نفس آن آنیه زر و سیم
راست آید اکل و شرب دران حرام باشد و اگر آوند زر و سیمش گفتن صادق نیست چنانکه معلوم ست حرام نبود غایت آنکه
در هن خود بر موضع ذهب یا فضه نهند و عجب ست از مجاوزت محل تخصیص بسوی ابعد مکان و شامل کردن آنیه جواهر هم
بلکه این مجاوزت عین تجری بر تحریم چیزی بر عباد ست که حق تعالی بدان اذن نداده و در قرآن کریم انما حرم ربی الفواحش
را با قوله وان تقولوا علی الله ما لا تعلمون قرین کرده و ممهد ابر بندگان خود بپوشیدن جواهر بحریه منت نهاده
و فرموده تستخرجون منه حلیة تلبسونها و هر که تقییدش بزنان کرده وی کلام خالق را بکلام مخلوق مقلد خویش
مقید ساخته و هذه غفلة عظیمة لا ینجو منها الا من رزقه الله سبحانه الفهم الصحیح والانصاف الخالص
و هکذا انچه دال باشد بر تحریم استعمال آلات حریر بر رجال فقط وارد نشده وانچه آمده در لبس حریر آمده و سخن بران در
باب اللباس بیاید و هکذا تجمل بدان حلال ست آنرا حرام نساخته چنانکه استعمال ذهب و فضه در غیر اکل و شرب و تحلی
بذهب حرام نموده فالکل حلال مطلق اباحه الذی خلقه لعباده ولا یسئل عما یفعل وهم یسئلون

باب الولیمه

لفظ ولیمه در لسان اهل شرع خاص بعرس ست متناول غیر آن نیست و ادله در بارهٔ ترغیب دران و امر بدان وارد شده
و کذلک بمشروعیت اجابت آن آمده چنانکه در شرح منتقی ایضاحش کرده و هر که زعم کند که غیر عرس را هم ولیمه گویند
بروی دلیل ست و نیست تلازم میان مشروعیت ذبح و میان ولیمه گفتنش و رنه در انواع ضیافات ولائم گفتنش
لازم آید زیرا که دران علی العموم ترغیب آمده و هکذا در ضحایا و هدایا لازم آید و آنرا وجهی نیست نه از شرع و نه از لغت پس
عقیقه را که دران ادله بمشروعیت آمده ولیمه نمیتوان گفت و نه این نسک زیرا احادیث مصرحه بترغیب در ولیمه و اجابتش
مندرج نتوانند شد پس سائر انچه نامش ولیمه نهاده اند و شمارش بهفت یا نه رسانیده دلیلی بران نیامده و نه مشروعیت
چیزی ازان بروجهی که صالح احتجاج باشد ثابت گشته و آنکه رسول خدا صلعم امر بصنع طعام از برای آل جعفر فرموده

آن ماتم بود نه تقیید و تخصیص بود نه فرح و مصیبت بود نه مسرت و همچنین دلیلی بر مشروعیت حضور جز در عرس نیامده پس
دعوی جواز یا ندب حضور در نه یا سنت ولیمه و نحو آن مثل اعراس موتی و محافل مولد نبوی بنا و باطل بر باطل ست
و مراد حضور مدعوست نه غیر مدعو که آن تطفل ست و اما اشتراط عمومش از برای غنی و فقیر پس آنچه دال باشد بر تقیید قول
وی صلعم من دعی الی الولیمة فلیاتها این شرط نیامده و نیست تلازم میان بودنش شر طعام و میان حضور آن زیرا که
این شریت کائنه در طعام جزین نیست که از طرف صاحب ولیمه آمده که توانگران را خوانده و گدایان را گذاشته اما
مدعو الیها پس بالجابتش اتباع سنت کرده و تقیید بایام در ضیافت وارد شده نه خاص در ولیمه و حدیث ابی شریح خزاعی
مرفوعا بلفظ والضیافة ثلاثة ایام فما کان وراء ذلك فهو صدقة و لایحل له ان یثوی عنده حتی یحرجه
در صحیحین و غیر هما در بارهٔ مهمان ست و آنکه خاص در ولیمه آمده که روز اول حق ست و روز دوم معروف و روز سوم
ریا و سمعه پس حجت بدان قائم نیست اگرچه ادراطریقهاست لاسیما با معارضه اش با حدیث متقدم که صحیح ست و بر تسلیم
انتهاض حدیث جمع ممکن ست بآنکه روز سوم اگرچه از ایام ضیافت ست لکن گاه باشد که ریا و سمعه همراهش باشد پس اقتصار
بر دو روز اولی ست و گاه همراه آن نباشد پس هر سه روز اولی ست لقوله صلعم الضیافة ثلاثة ایام و ضیافتی که شارع
آنرا مشروع ساخته ولیمه باشد یا جز آن مراد بدان همان ضیافت ست که بر وجه شرع واقع و از معاصی الله خالی باشد و اگر
بر غیر صفت شرعیه ست خودش نه ضیافت ست نه ولیمه که شارع بسوی آن ندب کرده و بر ترک اجابتش وعید عصیان
الٰهی و رسالت پناهی فرموده کما صح عنه صلی الله علیه وسلم و بعد از معرفت این معنی حاجتی بسوی استدلال بر
اشتراط عدم منکر در مشروعیت حضور و اجابت ست و لاسیما چون تبرع باستدلال بدان مسمی و منعی از جمع نباشد و ضیافت
محافل مولد غالبا مشتمل بر منکرات ست که شرع بدان وارد نشده پس حضورش بلاشک و شبه منهی عنه و متوعد علیه ست
و در اجابت دعوت عرس امر و وعید هر دو آمده و همه در صحیح ثابت ست اما امر فقوله صلی الله علیه وسلم اذا دعی
احدکم الی الولیمة فلیاتها و اما وعید پس وصف کردن آنحضرت ست غیر مجیب را بعصیان خدا و رسول و تقدیم اقرب
در جوار و اقرب در باب ثابت ست و در اقرب در نسب بالخصوص کدام دلیل نیامده و دعوی تقدیمش بر جار مخالف قوله
صلعم ست اذا اجتمع داعیان فاجب اقربهما الیك بابا فان اقربهما الیك جارا و ان سبق احدهما
فاجب الذی سبق و استدلال بمثل قوله تعالی و اولو الارحام بعضهم اولی ببعض معارض آن نیست زیرا که
بر تقدیر عموم این اولویت و تناولش لما نحن بصدده مخصص ست باین حدیث و حدیث صالح احتجاج ست و قد عرفت
ان دلالة العموم ظنیة و لاسیما اذا کان شمولها للمتنازع فیه بعیدا جدا کما هنا و مکروهات اکل و شرب

ہمان ست کہ برخلاف تعلیم شارع از آداب این ہر دو باشد و کراہت بعض این مکروہات خطری ست و آن منہی عنہ شارع باشد ہمچو اکل بشمال کہ در صحیحین و غیرہما امر اکل بیمین آمدہ و در مسلم وغیرہ نہی از اکل بشمال ثابت شدہ حاصل آنکہ آداب اکل و شرب چہ واجب و مندوب و چہ محظور و ما دون آن در کراہت بالایضاح کلام بر ہر دلیل وارد درین باب بیان وجہ دلالت آن و آنچہ ازان مستفاد میشود جز مؤلف مستقل بیان آن را برنمی تابد

باب اللباس

شک نیست کہ در تحریم قلیل و کثیر حلیہ ذہب بر رجال ادلہ صحیحہ ثابت شدہ و اما حلیہ فضہ پس مانع محتاج دلیل ست چہ اصل حل ست و کریمہ قل من حرم زینة الله التي اخرج لعبادہ و قولہ تعالی هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا دال ست برین اصل باثبوت انیمعنی کہ در سیف آنحضرت صلعم فضہ بود و باقولہ صلعم وعليكم بالفضة فالعبوا بها كيف شئتم و این استدلال کہ دران تشبیہ بنساء ست مصادرہ بر مطلوب ست چہ قائل بجواز میگوید کہ تحلی بفضہ مختص بنساء نیست بلکہ رجال و نساء دران برابر اند و اگر استعمال ہر واحد از ہر دو نوع از برای نوعی خاص از حلیہ فضہ ست پس دران نوع خاص یکی ما بدیگری نگردد نہ در مطلق تحلی پس مردان را از تحلی سیف و منطقہ و جز آن بفضہ مانعی موجود نیست و اما حریر پس ما فوق چار انگشت حلال نیست از آنحضرت صلعم جواز اربع اصابع و منع زائد بر ان بقدر بصحت رسیدہ و ادلہ بر منع مطلق لبس حریر روشن تر از مہر تابان ست کما في قولہ صلی الله علیہ وسلم لا ينبغي هذا للمومنين و قولہ صلی الله علیہ وسلم من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الاخرة و قولہ صلی الله علیہ وسلم انما يلبسه من لا خلاق له في الاخرة و احادیث بتصریح نہی وارد شدہ و بصریح تحریم آمدہ کما في حديث ان هذين حرام على ذكور امتي و حدیث حرم لباس الحرير والذهب على ذكور امتي و اینمقام در شرح منتقی بر وجہی موضح ست کہ ناظر را دران حاجت بسوئی غیر آن نمیشود فليرجع اليه حتى يقف على الحقيقة في خالصه و مشوبه و ما يباح منه و ما لا يباح و درین باب میان شارح منتقی و شیخش عبد القادر کوکبانی بحث دراز گشتہ تا آنکہ نوبت بتحریر ہفت رسائل رسیدہ و حق عدم جواز لبس مشوب ست کہ درین روزگار مشروعش نامند چنانکہ در ہدایۃ السائل الی ادلۃ المسائل بذکرش پرداختہ ایم و پردہ از روی حقیقتش برداشتہ و اما مشبع بعصفرت و حمرت پس نہی نیامدہ مگر از ثوب معصفر کہ مصبوغ بعصفر یعنی کسم باشد و صبغ عصفر نوعی خاص از احمرست پس لبس آنحضرت صلعم حلہ حمرا را معارض آن نباشد بنا بر امکان جمع بآنکہ حلہ حمرا مصبوغ بغیر عصفر بود و آنکہ ابن القیم در ہدی تحقیق کردہ کہ حلہ حمرا مخطط بود بخطوط

صریح پس مخالفت ظاہر او لہ وارده در حلیہ مذکور ست و دلیل بران جز اجتهاد وی رضی اللہ عنہ قائم نیست دکیت کہ
در مطلق حمرت و صفرت آنچہ مقتضی تحریم باشد و در نوعی خاص ازان کہ مشبع باشد دلیلی وارد نشده فاعرف ہذا و شوکانی
ریح را دران رسالہ ست کہ بجواب سوال بعض اہل علم نگاشتہ و آرہاب عُدَدْ بعُدَدْ و عُدَدْ و عُدَدْ باشد و لبشدت و
نکایت و سلاح معداد برای کفاح بود و لہذا حق تعالی فرموده واعدوا لہم ما استطعتم من قوۃ و من رباط الخیل
ترہبون بہ عدو اللہ و عدوکم و از مستظاہر بحلی و حلل کدام ارہاب در صدور اعداء حاصل میتواند شد کہ بنابرش
قول بجواز لبس محرم از برای او درست باشد بلکہ این لباس تا بربات الحجال ست و از عدا در جال خارج و ہیچ عاقل
نگوید کہ ملابس نساء موثر مہابت در سینہ احدی از بنی آدم ست و ما احسن قول ابی العتاہیۃ فی معن بن زائدۃ

فما تصنع بالسیف اذا لم یکن قتالا +
فکسر حلیۃ السیف وصغ من ذاک خلخالا

و درین شعر او را امر کرده بآنکہ زیور مختص بمردان را از تیغ برکشد و بجایش حلیہ مختصہ بزنان بگرداند و این بنابر مشابہت
بزنان و مہانت آن نزد مردان گفتہ حاصل آنکہ ترہیب بر عدو مقصدی از مقاصد شرع ست ولکن نمی باشد مگر
بانچہ ذکر رفت واما لبس آن بضرورت پس اگر این ضرورت تداوی ست پس در سنت مطہر وانچہ دال ست بر افضلیت
تفویض ثابت شده فلا ضرورۃ و اگر گیریم کہ چیزی ازان صالح تداوی ست و بکار معالجہ می آید تاہم از باب تداوی بحرام
خواہد بود و اگر این ضرورت لبس ثوب حریر یا ذہب یا نحو آن بنابر مزید برد یا مخافت ضررست پس حق تعالی در کتاب عزیز
اکل میتہ از برای ضرورت مسوغ ساختہ وارشاد فرموده فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ وقال تعالے
الا ما اضطررتم الیہ و در سنت صحیحہ متفق علیہا نہی از افتراش حریر و جلوس بران ثابت شده و این سنت ہادم ہر رای
مخالف خود و مبطل ہر علت منصوبہ در برابر خویش ست پس قول بجوازش دفع در وجہ دلیل صحیح باشد آری در جبر سن
یا انف اذن نبوی باتخاذ انف از ذہب برای کسیکہ بینی او در حرب رفتہ بود در حدیث حسن وارد شده و جبر دندان
ہمچو جبر بینی ست و گذشت کہ حلیہ فضہ از برای آلات حرب و ضرب از سلاح و جز آن بحدیث العبوا بہا کیف شئتم
ثابت ست و تحلی آن بذہب خواه در سیف بود یا درع یا نحو آنہا بسیار باشد یا کم حرام ست باد لہ وارده در منع ازان
و ہر کہ دعوی جوازش کند بروی دلیل ست اگر ناہض شود فذاک ورنہ واجب بقاست بر تحریم زیرا کہ ادلہ اش ناقل از
اصل اول ست و ہو الجواز و مقرر شده کہ خضاب یدین و رجلین و رنگین ساختن دست و پای کار زنان ست و ہر کہ
از مردان تشبہ بزنان میخواہد این کار بجا می آرد کما ہو معروف و از تشبہ بنساء نہی و بران وعید آمده و اصلا درین باب

چیزی وارد نشده آری از اول صحیح خضاب شیب آمده وآنچه درین باب آمده دال بر تاکید مشروعیت ست کما
من حدیث ابی هریرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الیهود والنصاری لا یصبغون ف
واحمد واهل سنن از حدیث ابی ذر روایت کرده اند ان احسن ما غیرتم به هذا الشیب الحناء والکتم
واحادیث درین باب بسیارست ودر هدایة السائل ایضاح کلام بران کرده ایم واین سنت میان سلف تا انجا
که در تراجم رجال در غالب احوال بذکرش می پرداختند ومی نوشتند کان یخضب او لا یخضب وحدیث
فانه نور المسلم که نزد احمد وابو داود ونسائی وترمذی وابن ماجه ست وترمذی وابن حبان صحیحش گفته منافی مشروعیت خضاب
چه تعلیل منع از نتف باآنکه نورست دال بر عدم جواز خضاب نیست زیراکه نوریش بعد از خضاب زائد بر نوریش پیش
باشد فصل حرام ست بر مکلف نظر کردن بسوی اجنبیه واز ادله جوازش ثابت اند در کتاب وسنت حق تعالی ف
قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم الایة وبعد گفته قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهن وکلام مفسرین
این آیه از صحابه ومن بعدهم معروف ومنقول ست در کتب حدیث وتفسیر وازین باب ست انچه در کتاب عزیز
حجاب وارد شده عموما وخصوصا ومن ذلک قوله تعالی ولا یبدین زینتهن الا ما ظهر منها وقوله تعالی والقواعد
من النساء الایة پس تخصیص شان دال ست بر آنکه حکم ماعدای ایشان خلاف حکم ایشان ست چنانکه بیاید ومنها قوله
یدنین علیهن من جلابیبهن ومن ذلک قوله عز وجل ولیضربن بخمرهن علی جیوبهن در حدیث صحیح
که چون این آیه فرود آمد عایشه گفت رحم الله تعالی نساء المهاجرات الاول لما انزل الله ولیضربن الخ شققن
مروطهن فاختمرن بها یعنی تغطیه وجوه وما یتصل بها از ایشان واقع شد ومن ذلک قوله تعالی ولا یضربن
بارجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن ودرین آیات کریمات اعظم دلالت ست بر وجوب تستر زنان وتحریم نظر
بسوی ایشان واحادیث وارده در تحریم نظر بسیارست وازانجمله در تحذیر از نظرست وتنبیه بر سوء عاقبت وعظم
مفسده اش ودر تصریح باآنکه نظر اولی عفوست وثانی بر ناظر ونحو آن ازانچه اینمقام گنجایش بسط آن ندارد وتحریم نظر
زنان بمردان همچو تحریم دیدن مردان بسوی زنان ست زیراکه مامور اند بغض بصر چنانکه مردان مامور اند بدان وبنابر
حدیث افعمیاوان انتما واستثنا بقوله تعالی الا ما ظهر منها در حکم مستثنی از عمومات کتاب وسنت ست وصحیح نیست
استدلال بر جواز باآنکه زن روی خود نزد آن کشاده دارد ومردان را دیدن زنان درانحال روا نیست بلکه مامور اند
بغض بصر وقصر نظر درینحال ودر غیر آن چنانکه بر مردان پوشیدن روی خود نزد مخالطت با زنان واجب نیست بلکه
ندیدن زنان ست بسوی مردان زیراکه مامور بوده اند بغض ابصار فاعرف هذا ففیه ما یغنی عن الاستدلا

مما لا حجة فيه على الجواز او عدمه وبما هو عن الدلالة على المطلوب في ابعد مكان وحكم قواعد در
کتاب عزیز آمده قال تعالی والقواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحا فلیس علیهن جناح ان یضعن
ثیابهن واجماع بر وی ست بر آنکه ایشان را نهادن جامهای خود از اعضای وجه و یدین جائز نیست پس رفع جناح از ایشا
زنان در وضع ثیاب ست که بر وجه و کفین باشد واین دلیل ست بر جواز نظر بسوی ایشان و هم دلیل ست بر آنکه
نظر بسوی غیر قواعد حرام ست واین آیه معظم آیات دال بر تحریم نظر بسوی اجنبیه ست و سنت ثابته بجواز نظر خاطب
بسوی مخطوبه آمده واما طبیب و شاهد و حاکم پس گفته اند که اجماع ست برین هر سه و معلوم نیست که این نقل چگونه ست پس
اگر بصحت رسد همچنان باشد ولکن ازین انظار ثلثه بجانب اجنبیه مندوحه ست مثلا این هر سه کس زنان دیگر را امر
کنند تا موضع حاجت را که دیدنش ضرورست بنگرند و پیش ایشان بیان نمایند و درین تدبیر غناست از دیدن خود
شان با وجود وقوف بر مقدار حاجت اگرچه کمتر از نگریستن خود شان باشد وطفل خود خارج از خطاب ست و در شمول
آن ایجاب مقصور شد و عورت مغلظه از سره تا زیر رکبه ست واین عورت جنس با جنس باشد و ادله دلالت دارند بر تحریم
نظر از مرد بسوی عورت مرد و زن بسوی عورت زن و با اختلاف جنس تحریم نظر مطلقا گذشته و استثنا بطن و ظهر
از محرم و قول بعدم جواز نظرش وجهی از رای و روایت ندارد واما التعویل بر اجماع پس معلوم نیست که دعویش از کجاست
چه در نقل اجماعات تساهل بالغ از سفر صین حاصل شده و هر که مذاهب اهل علم را در دست گرفته در هر چه اتفاق اهل مذهب
یا اهل قطر خود می بیند گمان میکند که اجماع ست و این مفسده عظیم ست چه جمهور قائل بوده اند بحجیت اجماع و این ناقل
بمجرد دعوی در امور عامة البلوی پیش می آرد و مجمع علیه بودنش نشان میدهد حالانکه از لزوم خطر عظیم بر عباد الله باین
نقل ذاهل ست و از نقلی که بر طریق تثبت و ورع و تحقیق باشد غافل و اما اهل مذاهب اربعه پس حال ایشان آنست که
آنچه میان اینها متفق علیه ست آنرا مجمع علیه می شمرند لاسیما آنانکه عصر ایشان از اینها متاخر ست همچو نووی و من فعل
کفعله با آنکه این نه اجماعی ست که علماء در حجیت آن تکلم کرده اند و کیف که قرون مشهود لها بالخیر پیش از ظهور این مذاهب
بودند باز در عصر هر واحد از ائمه اربعه اکابر اهل علم ناهض باجتهاد چندان بودند که حصر شان دشوارست و هکذا بعد عصر
آنها تا این غایت آنقدر مجتهدین آمدند که عد آنها درازی خواه ست و هر عارف منصف این معنی را نیکو میشناسد ولکن انصاف
عقبه کئود ست جز کسیکه حق تعالی بروی فتح ابواب حق ابلج کرده و طریق باطل لجلج را از برای او بند ساخته و در آمدن
را درین باب سهل و آسان ساخته تجاوز این حد صعب نمیکند ورنه بیشتر مخلوق افتاده هوی و اسیر اوهام آراست
واما استدلال بر جواز نظر نساء بسوی رجال بانچه در صحیح مرفوعا آمده که اذن لعائشة ان تنظر الی لعب الحبشة

فی المسجد پس جوابش آنست که میان دیدن بسوی وجوه حبشه و میان نگریستن لعب تلازم نیست چه لعب حبشه بود
حرکات صادره از حبشه ست همچو تقلیب حراب در ایدی و حرکت ابدان و مصیر باین سوی واجب ست بنا بر امر
غض بصر بر زنان چنانکه کتاب عزیز بدان ناطق ست و نیز در صحیح از عایشه در همین قصه آمده که وی گفته و انا جاریة حدیثة
السن پس تقدیر مقدار جاریه نو سال میتوان کرد که چقدر خواهد بود اما وجوب تستر از غیر عفیف پس ظاهر ست محتاج دلیل نیست
زیرا که امر منکر ست و انکارش واجب و اقل احوال انکار تستر ست و ملتی که بنابرش تستر مشروع و سببش نظر حرام
مخافت وقوع در معصیت ست و وقوع مشتهی و مشتهی دران عقلاً و عادةً مجوز ست و زن را میرسد که نظر بمملوک خود کند
چنانکه حدیث انس که باسناد صحیح نزد ابی داود ست بران دلالت دارد و لفظه ان النبي صلی الله علیه وسلم اتی
فاطمة بعبد قد وهبه لها وعلی فاطمة ثوب اذا قنعت به راسها لم یبلغ رجلیها فلما رأی رسول الله صلی الله علیه وسلم
ما تلقی قال انه لیس علیك باس انما هو ابوك وغلامك و حرام ست نمص و وشر و وشم و وصل بشعر و در صحیحین وغیرهما
لعن فاعلات این افعال وارد شده و این دال ست بر بودن این هر چهار فعل از کبائر و درین باب حدیثها ست و در بعض الفاظ
صحیح مسلم وغیره آمده زجر رسول الله صلی الله علیه وسلم المرأة ان تصل شعرها بشيء و این عام ست از موی محرم و
جز آن بلکه موی بنی آدم چه دران تغریر ست بر زوج و مثل اوست انچه در بعض الفاظ حدیث وارد شده که ایما امراة زادت
في شعرها شعرا لیس منه فانه زور و حرام ست تشبه نساء برجال و رجال بنساء و در صحیح لعن مخنثین از رجال و مترجلات
از نساء ثابت شده و لعن دلیل ست بر تاکید تحریم و مراد بمخنثان کسانی اند که تشابه میکردند با زنان و مراد بمترجلات زنانی اند
که مانا میشوند بمردان پس هر متشبه از هر دو نوع بنوع دیگر در کلام یا در حرکات یا در ملبوس داخل زیر این لعنت ست زیرا که آنحضرت
صلی الله علیه وسلم از انواع تشبه دون نوعی خاص نکرده و واجب ست ستر مغلظ زیرا که ادله داله بر تحریم کشف عورت و وجوب
سترش آمده چنانکه در حدیث صحیح ست بلفظ یا رسول الله عوراتنا ما نأتی منها وما نذر قال ان استطعت ان لا
یراها احد فافعل قال فالرجل یکون خالیا قال الله احق ان یستحیي منه من الناس و سخن در تقدیرش از مورد زن
در کتاب الصلوة مستوفی گذشته و اصل جواز قبله و عناق ست میان جنس چه جنس المس غیر عورت همجنس خود جائز ست
و عناق و تقبیل منجمله لمس غیر عورت باشد و هر که زعم کرده که این لمس خاص ناجائز ست پس بر وی دلیل ست و قائل
جواز محتاج بسوی استدلال نیست بلکه متمسک ببرائت اصلیه و قیام بمقام منع او را کافی ست و معهذا اگر تبرع بدلیل کند
خلاف قواعد مناظره کرده باشد و نفس خود را تکلیف بما لا یعنی داده آری اگر چیزی ازینها سبب مقارنت شهوت باشد
حرام بود باین حیثیت نه از حیثیت تقبیل یا معانقه بودن بلکه اگر مقدر کنیم که مجرد لمس یا مکالمه یا نظر مودی بسوی چیزی باز

شهوت ست تعلام خواهند بود کانما ما کان پس هیچ وجه از برای تخصیص این مقام بکلام بر تقبیل و عناق نباشد چنانکه بعض اهل علم
کرده اند و نتوان گفت که وجه تخصیص غلبه ظن مقارنت شهوت و وجود اوست درین هر دو شی چه وجودش در شیء
وضم و غمز بعض مواضع زینه بیشتر از وجودش درین هر دو چیز ست پس وجهی از برای تخصیص نبود

فوالله لولا خشیة الله والحیا — لعانقتها بین المقام و زمزما
لقد حرم الله الزنا فی کتابه — وما حرم الرحمن خذا ولا فما

فصل مطلق استیذان واجب ست بادله سنت و نصوص قرآن چه این استیذان که حق تعالی تشریعش از برای
بندگان کرده و هر چه را از ان خواسته مستثنی نموده حکمی از احکام دین و شریعتی از شرائع اسلام ست ولیکن مردم آنرا
تا انجا فراموش ساخته اند که گویا در کتاب خدا نبوده ست چنانکه همین ماجرا در بسیاری از شرائع الهی در بارهٔ عباد روی نموده
و دخول بر محارم نوعی از انواع موجبهٔ الهی ست که دران استیذان را واجب ساخته و از برای استیذان زوج بر زوجه
و سید بر کنیز وجهی نیست و نه شرع مطهر بدان وارد شده و آنکه آمده که رسول خدا صلعم شب هنگام طروق بر اهل خود نمیکرد
وجهش شرط مغیبه و استحداد شعثه ست چنانکه در آخر حدیث تعلیل بدان وارد گشته نه مشروعیت استیذان کما لا یخفی
و وجه منع صغیر آنست که حق تعالی ارشاد کرده لیستاذنکم الذین ملکت ایمانکم والذین لم یبلغوا الحلم منکم ثلاث
مرات الی اخر الایة والله اعلم

کتاب الدعاوی

بر مدعی بینه و بر منکر یمین ست و این امر معلوم ست از سنت صحیحهٔ ثابته بر وجهی که شک و شبهه را تا ابو انش رسائی نیست
از انجمله حدیث اشعث بن قیس ست در صحیحین و غیرهما قال کان بینی و بین رجل خصومة فی بئر فاختصمنا الی رسول
الله صلی الله علیه وسلم فقال شاهداك او یمینه و از انجمله در مسلم و غیره در قصهٔ حضرمی آمده که آنحضرت او را فرمود
الك بینة قال لا قال فلك یمینه و در حدیث ابن عباس ست ان النبی صلی الله علیه وسلم قضی بالیمین علی المدعی علیه
و این در صحیحین و غیرهماست و لفظ مسلم چنین ست ولکن الیمین علی المدعی علیه و درین باب حدیثهاست و این
جمله که بینه بر مدعی ست و سوگند بر مدعا علیه معلوم ست درین شریعت و بران آسیای خصومات میگردد پس اشتغال بانچه
بعض اهل حدیث را از کلام بر بعض طرق این حدیث واقع شده اشتغال بهیچ نیست که ازان سعت و در غیر آن مندوحه باشد
و خلافی درین مسئله معلوم نیست مگر انچه از مالک آمده که توجه یمین نیست مگر بر کسیکه میان او و میان مدعی اختلاط بود تا

اہل سفہا اہل فضل را ابتذال تحلیف نگردانند وهذا رأي باطل وقول عن الدليل عاطل وحروف عن حلية
عاطل و تعریف مدعی نزد اکثر فقہا آنست که ظاہر خلاف دعوای او باشد واقل گفته اند که مدعی آنست که
کند او را و سکوت او را ترک کنند ابن حجر در فتح گفته اول اشہر ست وثانی اسلم وبر اول وارد ست که مودع
رد کند یا ادعای تلف نماید دعوایش خلاف ظاہر ست باآنکه قول قول اوست و مدعی علیه کسی است که عکس مدعی
واین ظاہر ست و معول علیه دریخا آنست که دعوی را بغیر اشتراط امری بپذیرند اگر مدعی علیه گوید که این عین مدعی
نبود نه حقیقةً ونه حکماً این دعوی صحیح باشد واجابت هم صحیح ست وراجع گردد بسوی تحالف ونکول واگر جواب
استحقاق دهد رجوع میان هر دو بهمین سوگند ونکول باشد وضرورست در دعوی ذکر حد یا وصف یا لقب آنچیز که در او
دعوی ست تا بدان تعیینش شود چه در تعلق دعوی بمجهول خود هیچ فائده معتد بها نیست ونه بران ترتب چیزی از انچه نزد
مشتمل بر تعیین میشود مترتب میگردد از حکم حاکم بعد قیام بینه یا یمین مدعا علیه بلکه بر مجهول خود بینه ممکن نباشد تا حکم حاکم بران چه
پس در نقدین ذکر قدر بکند وبگوید که اینقدر دراہم یا آنقدر دنانیر ست ودر مثلیات منفعة چنین وچنان کیل یا وزن یا عد
بگوید ودر قیمی با اطلاق اسم وصف هم بیفزاید ودر تالف رجوع بسوی تقویم عدول بکند و تا ممکن ست عین را از برای بینه
حاضر کند چه مضمون شهادت همین ست که بودن این عین در ملک فلان ثابت گرداند واین محتاج احضار ست چه اوصاف
ممیز مشاهده نیست وليس الخبر كالمعاينة ولاسيما نزد تشابه بعض اعیان که از او صاف تمییز یکی از دیگر چنانکه باید
شاید دست بهم نمیدهد چنانکه در حیوانات متشابهه وقطع ارض متماثله وابنیه متقاربه و آنچه اینجا شناخته باشی که اگرچه اوصاف
در بعض احوال مفید ست همچو معرفت قدر قیمت شئ لکن در همه احوال مفید نیست و یمین از برای دفع دعوی مدعی از برای
عین مدعی بها معین ست واینقدر کافی ست پس حاجت باحضار عین نباشد نزد یمین واقتصار در دعوی بر بعض موجب
اہمال زیادت مشهود لها از شهود نیست زیراکه ثبوت این زیادت بمستند شرعی ست که حق تعالی آنرا اسباب از برای
حکم شرع ساخته کما في الكتاب والسنة وهر که دعوی کند که این سبب شرعی از برای حکم سبب نیست مگر وقتیکه مطابق
دعوی باشد پس وی مدعی تقیید کتاب وسنت ست بانچه اثارتی از علم بران نیست بلکه خود وجهی از وجوه رای مستقیم نزد
کسیکه عاقل باوست ندارد و بالجمله چون دو گواه شهادت دادند که مدعی را بر فلان کس هزار درهم می آید ومدعی پیش از آن
دعوی نکرده بود یا دعوی بعض این مقدار کرده پس حکم بالف نه برای مدعی بحکم کتاب خدا وسنت رسول او باشد و چون
مدعی علیه دعوی کرد که وی بعض این الف بمدعی داده ست و بران برهان آورده پس حکم از برای اوست واین
قادح در شهادت شهود بالف نیست وبسبب اختلاف وقت لزوم وسقوط مناقض آن نباشد وهذا المراد

ظاهر و هو الشریعة التی شرعها الله تعالی للعباد فدع عنك هذیان الرأی و هجو العقل و نیست مانع
از قبول شهادت عدول بر اطراف آنچه خصومت بدان متعلق ست با کمال نصاب بر شهادت بر هر طرف و موجبی
از برای اشتراط شهادت واحده بر مجموع آن اطراف نیست و مقتضی این ایجاب چیست و مانع از خلاف آن کدام ست
بلکه موقع شهادت شهود مختلفین بر هر طرفی از اطراف با کمال نصاب بر شهادت فوق موقع شهادت واحده بر
مجموع اطراف ست و این معلوم ست بوجدان پس وجهی از برای اهمال اقوی و ادخل در تحصیل سبب شرعی نیست
و هل هذا الا من عکس فالب العمل باحکام الله عز و جل و ترجیح مرجوحها علی راجحها و بر هر که عین یا دین
ثابت شد دلیل استصحاب مقتضی بقا این ثبوت و عدم ارتفاع اوست پس مجرد دعوی رافع آن نباشد زیرا که بالاتفاق
ناقل نیست بلکه ناقل مقتضی ارتفاع این استصحاب بینه متضمن ارتفاع کل یا بعض آن ثبوت ست و این وقتی باشد که
ادعای دعوی مقبوله کند و گوید که او را حقی درین دعوی ثابت ست یا بعض حق را از ان ساقط کرده و اگر دعوی کند
که این حق از ان غیر اوست و درین دعوی فائده راجعه بسوی اینکس بود چنانکه گوید که دران حق فلانی ثابت ست
و من از وی استیجار یا استعاره یا نحو آن کرده ام پس این علاقه مسوغ این دعوی باین حیثیت باشد و اگر آنکس که از برای او
ادعای حق دران کرده ناهض به برهان شود پس همچنین باشد و رنه دعوی باطل بود و همچنین ثبوت ید که بران مترتب ست
باطل باشد و در تعیین عین مغصوبه و مودعه قول قول غاصب و ودیع ست ولکن تقییدش بآنکه این دعوی مخالف ظاهر
معاملات نبود زیباست زیرا که اگر مخالف خواهد بود مقبول نخواهد شد و ظاهر مقدم بر اصل ست و هر دعوی که علم
بکذبش متقدم شده قبول و سماعش حلال نیست زیرا که دران اتعاب مدعی علیه ست بانچه مدعی معترف بکذب اوست
و این وقتی ست که جمع میان این متقدم بکذب و میان دعوی لاحقه او بوجه صحیح ممکن نباشد حاصل آنکه مستند ابطال
این دعوی اقرار مدعی ست ببطلان آن و اقرار یکی سبب قوی ست از اسباب حکم بلکه از اقوی اسبابی ست که شرع
بدان وارد گشته و چون مدعی علیه را تکلیف باجابتش کنیم و درین خصومت در آریم ظلم بین و خروج از عدل و مخالفت حق
باشد و هذا ظاهر لا یخفی و اگر یکی دعوی ملکی کرد که دست غیر بران ثابت ست وجهی از برای منع از قبول این دعوی
نیست چه جائز ست که ید ثابته بران شئ ید عدوان باشد و این تجویز مرتفع نمی شود مگر بظهور ناقل از ان ید قدیمه
بسوی این ید ثابته در حال آری اگر ثابت الید انکار کند و گوید که این شئ ملک اوست نه ملک مدعی بر وی یمین باشد
بنفی علم بآن و اگر اتفاق حاصل ست بر آنکه آن شئ در ملک مدعی ست پس اهمال این دعوی اصلا جائز نباشد زیرا که
خلاف امر الهی ست از حکم بعدل و حق و لا بدست از ظهور وجه نقل از ان ملک کائن ور نه دفع این دعوی در باد معنی

ظلم بین ست از برای مدعی **فصل** حق تعالی امر بتعاون بر بر و تقوی کرده و بر عباد امر بمعروف و نهی از منکر فرموده
و معلوم ست که بهر که حق کدام آدمی ست و مطلع بر حقیقت معاون حقدار شد خصوصاً اگر صاحب حق طاقت
در خصومات ندارد یا موثر سلامت ست از ان پس گرفتن دست مدعی علیه تا آنکه حق بحقدار رسد منجمله امر معروف
از منکر ست و حق تعالی تشریعش از برای بندگان کرده و بران حث فرموده بقوله و تعاونوا علی البر و التقوی
و شک نیست که اصدار دعوی برکسیکه بروی حق ست اقل رتبه تناصر و تعاون ست و چون این امر باین تعلیل باشد پس
مخصص آن و موجب بطلان قبولش و سد آذان از سماعش چیست آری اگر حقدار خود برضا و رغبت نه بسببی از اسباب جالبه
بر ترک از حق خود تقاعد ورزد غیر او را نمی رسد که احرص تر از وی بر حق وی باشد و چون حکام امناء خدا در زمین اند اگر انشاء
مستند شرعی ظاهر شود واجب ست که جزم بحکم خدا کنند و بایصال حق بمدعی پردازند و اگر دانند که نزد مدعی علیه متمرد یا غایب
از سوقف حاکم دافع حجت مدعی ست استثبات نمایند پس اگر وقوف بر حقیقت ممکن باشد فذاک و رنه عمل بسبب صالح حکم لازم شود
و عین محکوم بها را موقوف در دست مدعی بگردانند تا آنکه انچه نزد مدعی علیه ست نمایان گردد و حاکم نمی شناسد که دعوی حق ست
یا باطل مگر به بینه یا اقرار یا یمین پس واجب ست بروی ایقاف مدعی علیه از برای سماع بینه خصم او تا آنکه حکم فرماید از برای او
یا بروی و لکن دمیکه مثل این مدت که دران استحضار بینه کند مضر مدعی علیه نبود و اگر مضر بود توقیف جائز نباشد و چون بعد
ازین مدت بینه حاصل شد عذر کند بسوی مدعا علیه اگر برای سماعش برسد فبها و رنه حاکم سماعتش کند و بدان عمل نماید و در
شرع تحدیدی از برای این توقیف که اینقدر ماه یا سال بکند نیامده بلکه تقدیر باطل ست بسوی روایتی یا درایتی راجع نیست
و ما هذا باول هذیان من اهل الرای بلکه اولی ربطش بنظر حاکم ست چه احوال مختلف باشد باختلاف اشخاص و از مائل کنند
و ما جریات مقادیر خصومات و در املاک بنی آدم تحکیم ظنون بعض بر بعض نا جائز ست و هر که تصدیقش بلا برهان کرد جانے
بر نفس خود گردید و آنرا عرض از برای ضمان نمود و اگر عدم مطابقت آن تصدیق با واقع منکشف شود رجوع نماید برکسیکه عین در دست
اوست یا نزدش تلف شده خواه مدعی وصایت باشد یا ارسال یا غیر ہما و نیست فرق میان دعوی وصایت یا ارسال
و میان دعوی تنها وارث بودن آن که همه بر نمط واحد و جهت متحده ست و تفریق میان هر دو خیال مختل و تعلیل معتل بشی نیست
همچو تفریق کردن میان عین و دَین و سبحان الله ما یفعل الجمود علی الرای المبنی علی السراب من بناء مسائل
الدین علی شفا جرف هار آری اگر کسیکه این شئی در دست اوست تصدیقش دست بهم دهد وی بر نفس خود شاهد
بصدق دعوی ست در وصایت و رسالت و میراث و برجان خود حقی مقرر کرده و راهی بسوی آن بر آورده و در بدایت
بتصدیق خود گرفته آید پس در نهایت بما قلنا عمل کند و اقل احوال ثبوت ید بر حق انست که مقید باشد بنا بر آنکه ظاهر

با ثابت الید [illegible] دست و انتقال از ان جز بناقل ارجح تر صورت نگیرد چنانکه ثبوت ید بر عین موجب
استصحاب حال ست و منتقل نمیشود از ان مگر بناقل راجح تر از وی و آنکه اصل در منافع اعیان آنست که تابع عین باشد
معارض این اصل نیست زیراکه این اصل معارض ست با رجح تر از خود وهو ما افاده ثبوت الید من کون الظاهر
من ثبوت الید علی الحق هو استحقاق ثابت الید له و مؤید اوست آنچه در خارج از اعیانی که بدان حقوق غیر مالک تعلق
دارد بسیار یافته میشود حاصل آنکه مستفاد از مجرد نفس اصالت یا ظهور آنست که سخن سخن متمسک بها باشد و بینه بر خصم اوست
زیراکه مدعی کسی باشد که با دعی اخفی الامرین ست و چون از ایراد ناقل عاجز شد از نفس خود ش باقی شد

فصل

حکم بملک مطلق مستند ست بسوی استصحابی که ناشی ست از ثبوت ید برای کسیکه در دست اوست یا در دست کسی که او
مقر ست بآن و این استصحاب به بینهٔ اقامت کردهٔ مدعی یا یمین ردّ او یا نکول کسیکه بدست اوست از یمین مرتفع شده
و معلوم ست که بینه رافع استصحاب ست بنابر آنکه ارجح تر از وست بلا خلاف و هکذا یمین مدعی رد ست زیراکه هر که بدست
اوست نفسش باین یمین رضا داده و هکذا نکول کسی که در دست اوست از یمین زیراکه بمنزله اقرار ست و چون یکی ازین
امور حاصل نشد پس باقی ست بر ملک محکوم به بملک مطلق باستصحابی که از ان استفاده ظاهر و ایجاب کون القول قوله می شود
و با دله معمول بها ثابت شد که خصومتی پیش آنحضرت صلعم واقع شد و هر یکی از هر دو خصم اقامت بینه کرد آنحضرت میان هر دو قسمت
فرمود پس بودن بینه بر مدعی دال ست که بینه بر وی علی الاصالة ست و اگر خصم او که مدعی علیه ست هم بینه آرد مقبول باشد
و بر حاکم رجوع بسوی ترجیح واجب ست و نزد تساوی میان هر دو تقسیم کند چنانکه آنحضرت صلعم قسمت فرمود و اعتبار
ترجیح دمیکه هر یکی خارج باشد صحیح ست بنابر عدم وجود مزیت از برای احد الخصمین بر آخر نسبت بید که مفید ظاهر ست و وجوه
ترجیح بسیار ست هر که عارف موازنه میان ادله و معادله میان وجوه ترجیح ست آنرا می شناسد وهو القاضی المجتهد
واما المقلد المسکین فهو عن درك راجح الامور من مرجوحها في ابعد مسافة فانه لا يفهم نفس الحجة
فكيف يفهم ان هذه الحجة ارجح من هذه وهذا السبب للحكم اقوى من هذا السبب و قسمت صحیح ست زیراکه
نزد تعارض بینتین در متنازع فیه از آنحضرت صلعم ثابت شده و اگر مدعی بها در دست هر دو ست پس وجهش ظاهر ست بنابر
استواء هر دو نسبت بید و چون بینه نبود از ان کسی باشد که حلف کند یا خصم او از یمین ناکل گردد و اگر هر دو بینه آرند
یا سوگند خورند یا نکول نمایند قسمت کرده شود میان هر دو بدلیل متقدم و معتبر در انکار نسب قول منکر ست چه اصل عدم
ثبوت نسب ست و عدم تلف و عدم غیبت و عدم عوض در منفعت و همچنین عوض در عتق و طلاق و اما اعیان پس چون
غالب در ان عدم سماحت مالک مگر بعوض ست عمل برین غالب متجه باشد زیراکه ظاهر بدان ثابت میگردد و هر که ظاهر

با اوست حق سخن اوست و بر حکم بقرائن قویه ابن القیم رح حکایت اجماع کرده و اجرای آن [illegible]
و از انجمله است اقامت حد بمجرد حبل و بمجرد وجود رائحه خمر در دهان و وقوع امر از انحضرت صلعم [illegible]
بنی الحقیق تا دلالت کند بر کنز حیی بن اخطب و دعوی ذهابش در نفقات کرده بود و آنحضرت فرمود [illegible]
قریب بود و از انجمله قصه یوسف علیه السلام ست که استناد حکم بسوی قد قمیص از قبل یا از دبر کرده [illegible] این امور [illegible]
بسیار ذکر کرده پس حکم از برای هر یکی از دو ثابت الید حکمی بانچه لائق حال اوست از باب حکم [illegible] ست و اقل احوال [illegible]
که این شی که لائق یکی ست نه دیگری افاده ظاهر از برای آن لائق میکند پس قول قول او باشد با یمین وی زیرا که هر که [illegible]
با اوست همان منکر ست و با هر که اخفی الامرین ست او مدعی ست آری اگر چیزی یافته شود که اقوی تر از قرینه [illegible]
احدهما دون الآخر آن چیز ست عمل بر قرینه جائز نباشد و نه تعویل بران روا بود بلکه [illegible] رجوع ست بسوی انچه [illegible]
در شرع بوده و حکم بدان جائز آمده همچو بینه و یمین و اقرار و نحو آن

فصل

وجوب یمین بر هر منکر ست که با قرارش حق
واجب گردد وجهش آنست که ایصال حق بحقدار مقصدی از مقاصد شرع و بابی از ابواب امر بمعروف و نهی عن المنکر
پس اگر یکی ادعاء دعوی کند و خصم او را دفع آن مدعی بها با قرار [illegible] لازم آید و مدعی از بینه عاجز باشد و بر مدعی علیه
ایجاب یمین نکنند این منکر عظیم و تقریر ظلم بین و ابطال حقوق عباد و فتح ابواب تظالم و ترویج اهل جسارت بوثوب براه
باشد و هیچ شک و ریب نیست در انکه این شریعت مطهره با تمام کلیات و جزئیات خویش قاضی ست بوجوب این یمین
سنت قائمه در خصوص این خصومت بودن بینه بر مدعی و یمین بر منکر وارد شده پس حق قسم بر منکری که با قرارش حق
لازم می آید یمین واجب کرده خدا و رسول صلعم واجب نباشد و چون این امر در حق آدمی متقرر شد پس حقوق خدا تعالی
بدان لاحق باشد زیرا که زجر از ان و کف ایدی متجرئین بر معاصی خدا از تعدی حدود وجز آن از اعظم مقاصد شرع
شریف ست بلکه از اکبر ابواب امر بمعروف و نهی عن المنکر و احتساب در حق بنی آدم ثابت ست تا بحقوق الهی چه رسد
که مطالب بدان قائم در مقام امر بمعروف و نهی عن المنکر ست پس بر حاکم سماع دعوی محتسب در حقوق الهی واجب باشد
بلکه بر هر قادر بر اقامت حدود الله اقامتش بر کسیکه بر وی واجب شده ست واجب ست چون موجب حد بسبب شرعی
مرضی از بینه یا اقرار بصحت رسد اگر چه محتسبی احتساب بدعوی نکند و این نکته را نیک شناختنی ست زیرا که اشتراط تقدم دعوی
بر اقامت بینه یا اقرار که منتهای خصومات باشد بی دلیل ست و نیست مگر باعتبار غالب اعنی اسباب حکم در غالب حالات
جز بعد از ایقاع دعوی از مدعی و اجابت مجیب نمی باشد نه باعتبار شرع ثابت که دران شک و شبه نیست زیرا که مجرد وجود
سبب مقتضی حد کافی ست و بر قادر بر اقامت حدود خدا اقامتش بر کسیکه حد بر وی واجب ست واجب و اگر ذهن کسی

استبعاد این حرکت کند او را باید که نظر کند کدام دعوی نزد رسول خدا بر ماعز و غامدیه واقع شده بود و چون مجرد وجود
سبب شرعی مقتضی حد است پس بعد از احتساب محتسب بدعوی چه قسم مقتضی حکم نباشد و اما کف مدعی از طلب پس
وجهش آنست که مدعی بطلانش گویا مدعی چیزیست که رافع خصومت و دافع متعرضست از مدعی علیه پس این دعوای او
مندرج باشد زیر حدیث علی المدعی البینة و علی المنکر الیمین و اگرچه مثل این صورت در زمن نبوت واقع نشده
لیکن مندرج ست زیر مطلق قول شارع و لابدست که تقییدش کنند بآنکه از مدعی بطلان دعوی قصد تعنت و تطویل
ذیل خصومت و اتعاب غریم خود ظاهر نشود و اگر ظاهر شود این دعوی صحیح نبود و یمین حق مدعی ست و چون طالبش شد
و انقطاع خصومت را بالفعل یمین یا نکول از ان جائز داشت او را میرسد و ترک یمین بر وی تا آنکه ببینند که انجا بینه
هست یا نه واجب نیست و لکن چون یمین اختیار کرد من بعد از وی سماعت بینه نکنند زیرا که سبب شرعی مقتضی حکم یمین
بود و آن واقع شد و حکم بدان واجب گردید و بر حاکم ست که چون بشنود که مدعی طالب یمین از منکر ست او را بیان کند
که اگر بینه داشته باشد پیش از یمین خصم بیارد و رنه بعد از حلف خصم بینه اش مقبول نباشد و این نه از باب تلقین خصومت
بلکه از ان چیزیست که لازم حاکم ست و لهذا آنحضرت صلعم مدعی را ارشاد کرد الک بینة کما فی صحیح مسلم و غیره و آنکه گفتیم
که بینه بعد از یمین مقبول نیست وجهش آنست که آنحضرت گفته شاهداک او یمینه و این در صحیحین و غیرهماست پس حکم را دائر
بر یکی از دو سبب کرد و یمین یک سبب حاصل شد و بر قبول بینه بعد از یمین دلیلی که بدان حجت استد نیامده و اسبابی که
شرع بدان وارد گشته اقرار یا بینه یا یمین ست و هر گاه که یکی ازین امور بر وجه صحت حاصل شد حکم شرع واجب آمد
و الزام خصم بدان متحتم گردید و نکول هرچند از اقوی قرائن بر صدق دعوی مدعی ست و لکن چون گاهی با وجه باشد که
از یمین ترفع میکند چنانکه بسیاری از متکبرین مینمایند و گاه باشد که حامل بران مزید غباوت از متوجه علیه یمین و عدم علم
او بوجوب یمین بر خود می باشد و گاهی حامل بران اعتقاد عامه باشد بآنکه مجرد حلف هرچند برامر حق باشد جائز نیست
و فاعلش آثم ست پس مجرد نکول سبب شرعی از برای حکم نباشد و نتوان گفت که چون مدعی از بینه عاجز آمد و خصمش از
یمین ممتنع شد حق ضائع گشت و عمل بر موجب شرع که ایصال حق بهر ذی حق و انصاف مظلوم از ظالم ست ترک گردید
زیرا که تقریر ممتنع از یمین بر امتناعش جائز نیست بنا بر آنکه مودی بسوی ضیاع حق و موجب ترک حکم شرع و ترک امر
بمعروف و نهی عن المنکر و اقامت احکام الهی ست بلکه واجب بر ائمه و حکام شریعت آنست که ناکل را بشناسانند که یمین حق
واجب ست بر وی و باز ماندن و سر تافتن از ان جائز نیست اگر بپذیرفت فبها و اگر نپذیرفت بوی از نزال بعض
ما ینزل بغیر پذیرنده حق و غیر مجیب شرع بکنند همچو گرفتن دست او و الجاء و اضطرار او بسوی حق اگرچه بمس سوطی از عذاب باشد

زیرا که چون بایع کرد از حق تمام نشود و شیخ قاضی نگردد و حال آنکه حق تعالی بر عباد خود حکم بحق و عدل واجب ساخته
و استخراج حق مظلوم از دست ظالم و رد آن بسوی مظلوم واجب ساخته پس توصل بسوی آن بهر آنچه ممکن شرعی
باشد و گذشت که آنحضرت صلعم زبیر را امر کرد تا یهودی را تعذیب کند برای اقرار بمال حیی بن اخطب بموضع مال را نشان دهد
و نیز در سکوت او حبس وی تا اقرار کند یا انکار صحیح ست زیرا که مدعی را بینه نیست و خصم بر ترک اجابت مدعی تصمیم
پس تقریرش برین ترک اهمال تنفیذ احکام الهی و سد باب عدل و فتح دروازه ستم و تخلیه میان ظالم و مظلوم ست و حبس
اقل عقوبت مستحقه باشد و اگر این حبس هم مؤثر نباید قاضی را انزال سوط عذاب بروی واجب ست تا آنجا که اقرار کند یا انکار
نماید و قبول یمین بعد از نکول صحیح ست و وجهش ظاهر ست که وی از حقی که بروی بود ممتنع شده بود و اکنون اجابتش کرده
پس قبولش بر ما واجب باشد و مجرد نکلیفش از یمین در ابتدا صلاح استناد حکم بروی نیست و در یمین رد بر مدعی چیزی صحت
نرسیده و آنچه مروی شده در خور قیام حجت و انتهاض دلالت بر مطلوب نیست و اسباب شرعیه جز بشرع ثابت نمیتواند شد
و استدلال بر مشروعیتش بقوله تعالی او ترد ایمان بعد ایمانهم غلط ظاهر ست زیرا که معنی آیه دیگر ست چنانکه در کتب
تفسیر مبین شده و معهذا جمهور برآنند که منسوخ ست گوییم شک نیست که این یمین بر مدعی غیر واجب ست وقتی که منکر رد آن
بروی کند و الزامش بران روا نیست و نه نکول وی از آن نکولی ست که بدان آنچه از نکول ثابت میشود ثابت گردد و بر
عدم لزومش حاجت استدلال بآنچه از تخصیص بر اسباب شرعیه آمده نیست کقوله صلی الله علیه وسلم شاهداك او یمینه وقوله
على المدعي البينة وعلى المنكر اليمين چه دلیل بر ذمه کسی ست که ادعا سبب شرعی بودنش میکند و اصل عدم اوست
و هر که نفی سببیت آن میکند او را همین قیام بمقام منع کافی ست و سخن در چیز دیگر غیر الزام کسی ست که رد یمین بروی کرده
و صورتش این ست که چون از منکر که بروی شرعاً یمین واجب ست و حق از وی جز باین سوگند مندفع نمی گردد طلب یمین
کرده شد و نفس منکر رضا داد بآنکه مدعی حلف کند که این امر که دعویش کرده ام ثابت ست بر منکر و منکر بران قانع شد
و یمینی که بروی بود باین رد از منکر متزحزح گردید پس این حکم بر منکر باین یمین نزد حلف مدعی نه بنابر آنست که سبب شرعی ست
بلکه بجهت آنست که خود منکر عوض یمینی که بر نفس او بود بدان رضا داد پس باین حیثیت صحیح باشد و انسان را میرسد که هرچه
خواهد لازم نفس خود کند و چون مدعی سوگند کرد منکر را لازم آمد و اگر ابا کند از حلف پس نیست اکراه از برای او و ترک او
برای سوگند بروی حجت نباشد و نه مبطل دعوی او گردد فاعرف هذا و تامله فانه نفیس و اما طلب یمین تاکید پس
اثارتی از علم ندارد بلکه واجب نظر کردن ست در بینه که مدعی اقامتش کرده اگر شهادتش مفید صحیح ست حاکم را حکم کردن
بموجبش واجب باشد و یمین طلب کردن مدعی علیه موجب توقف در حکم نیست و نه حاکم را سماعت این طلب از

[illegible] تا حکم بر حجی از دو وجه نیست یمین بر مدعی واجب ست که بینه صحیحه معمول بها بیارد
اگر آورد فبها و اگر عاجز شد تحریم منکر از برای او نیست زیراکه شهادتی که اقامتش کرده بود ظاهر شد که سبب شرعی از
برای حکم نیست و نتوان گفت که علت مطالب یمین با کسیان آن جهت که وی میداند که در شهادت آورده مدعی خلل ست
اگر چه در ظاهر صحیح باشد سبب حکم بوده گویا میگوید که من انکار عدالت شهود میکنم و به ادعا تهمت کذب نسبت شهود میکنم
ولکن دعوی من آنست که در شهادت این شهود علتی موجب رد شهادت ست و مدعی آن را میداند زیراکه در صورت
حاکم را جزم بحکم تا از آن علت مدعاة منکر بحث نکند و مطالبه بیان آن علت نماید حلال نیست پس اگر بیان از طرف او
متعذر شود وی باین دعوی مدعی شده باشد و منکر از علم خللی که در شهادت ست منکر گردیده پس اندراج هر دو زیر
قوله صلی الله علیه وآله وسلم علی المدعی البینة وعلی المنکر الیمین دور نیست و ایجاب یمین بر مدعی ثابت باشد باین
حیثیت نه بحیثیت موکد بودن یمین و اما قضا بشاهد واحد و یمین مدعی پس درینکه شهادت غیر کامل بود و یمین که بدان ایجاب
حق باشد یمین غیر منکر بود اهل علم را در جواز قضا بدان اختلاف ست لغ گویا اسباب شرعیه یمین مدعی علیه و اقرار و بینه
و شهادت واحد بایمین مدعی سببی از آن اسباب نیست و جوابش آنست که احادیث وارده در قضا بیک شاهد و یمین مدعی
متجاوز از بست حدیث ست منها الصحیح ومنها الحسن ومنها ما دون ذلک و این عدد مروی از مثل خود سعد و
در احادیث متواتره ست و حجت شرعیه بادون آن قائم ست تا بمثل آن چه رسد و ازینجا متقرر شد که شاهد واحد بایمین
مدعی سبب شرعی از برای حکم ست و آبی از آن انچه معتد به باشد نیاورده و اگر تقدیر کنیم و گیریم که ورود صیغه دال بر انحصار
اسباب شرعیه در اقرار و شهادت و یمین مدعی علیه ست پس این احادیث متواتره مخصص آن مفهوم مفاد از حصر خواهد بود
وهذا ظاهر لا یخفی و یمینی که سببی از اسباب حکم ست یمین شرعی ست که منصرف بسوی غیر آن نگردد و هر که زعم کند که
الزام منکر بغیر این یمین جائز ست بروی دلیل باشد و وی هرگز دلیل نیابد و این بر تقدیری ست که امر بحلف بخدا
عزوجل تنها و نهی از حلف بغیر او تعالی وارد نشده باشد چنانکه در احادیث صحیحه کثیره ثابت ست فکیف که امر بحلف بخدا
و نهی بغیر او وارد گشته و هر که زعم کند که مدعی را حلف منکر بغیر خدا از طلاق یا عتاق یا نحو آن جائز ست وی گویا موجب
چیزی بر حالف ست که حق تعالی ایجابش بروی نکرده و مثبت سببیت چیزی از برای حکم ست که شرع با ثباتش نپرداخته
و همین ست تقول بر خدا بانچه نگفته بلکه حاصل میشود یمین شرعیه بقسم خوردن بخدا عزوجل یا بصفتی از صفات او علی الانفراد
و واجب نیست برکسیکه یمین بروی واجب ست مگر همین سوگند و در حدیث ابن عمر آمده عن النبی صلی الله علیه وسلم
قال من حلف بالله تعالی فلیصدق ومن حلف له بالله فلیرض ومن لم یرض فلیس من الله عزوجل

اخرجه ابن ماجة باسناد رجاله ثقات وآنکه آمده که رسول خدا صلعم مردی را حلف داد وگفت احلف بالله
الذي لا اله الا هو ماله عندي شئ چنانکه ابو داود روایتش از حدیث ابن عباس بسندی که رجالش ثقات اند کرده و
همچنین آنچه در تحلیف یهود از وی صلعم مرویست بلفظ اذکرکم بالله الذی نجاکم من آل فرعون واقطعکم البحر
وظلل علیکم الغمام وانزل علیکم المن والسلوی وانزل التوراة علی موسی الحدیث اخرجه ابو داود پس
غایت آنچه درین اخبار ست آنست که امام را تغلیظ ببعض اوصاف الهی چون در ان صلاح بیند جائز ست ودرین مرخود
هیچ نزاع نیست بلکه محل نزاع وجوب تاکید بوصف ست وحالفی که حلف شرعی بجا آورد فاعل ما وجب علیه شد حالا بر وی تحمل
تکرار که صاحب یمین طالب اوست واجب نیست ونیست فرق در آنکه حق مدعی واحد باشد یا متعدد آری اگر حق ازان
جماعت ست هر یکی را یمین مستقله باید ولکن درین صورت خود هیچ تکرار نیست پس قول بتکرار یمین بنا بر تغلیظ بی وجه ست
ومحلوف علیه اگر چنان ست که حالف را بدان قطع ویقین ممکن ست تحلیفش بر قطع جائز باشد وازین قبیل ست حلف کردن
بر آنکه وی قتل نکرده وغصب ننموده یا چنین وچنان نگفته وهکذا یمین بر آنکه وی مالک اوست از مورث خود یا از بایعش
خریده ست ونحو آن واگر راهی بسوی قطع نیست چنانکه منکر بر نفی ملک مدعی حلف کند که درینچو صورت سبیل بسوی قطع
نیست چه جائز ست که در اصل ملک او باشد ولکن از ملکش بسبب صالح نقل بدر رفته وبر مدعی علیه مخفی مانده ودرینجا حلف
جز بر علم نبود چه طریقی بسوی قطع نیست واگر فعل غیر ست خود هیچ راهی بقطع نبود بر هر حال و واجب نیست بر وی حلف
کردن مگر بعلم اگر فائده بدان متعلق باشد واین را شناختنی ست چه یمین را گاهی بر قطع وگاهی بر علم داشتن لابد ست دران
ازین تقیید که ذکرش رفت ورنه الزام بدان ظلم خواهد بود وحلف نمودن بدان مطابق واقع نخواهد افتاد بلکه یمین غموس
خواهد بود که حالف وقاضی ملزمش هر دو دران آثم خواهند بود بدون فرق میان مدعی ومنکر ومشتری ووارث وعدم لزوم
یمین جز بمحل نزاع صحیح ست زیرا که بر منکر همین حلف بر نفی دعوی مدعی لازم ست واگر طلب زیادت برین نفی مطلق کند
بر وی واجب نباشد ویمین حق مدعی ست انتظار طلبش میتوان کرد چه آنحضرت صلعم یمین را بر منکر نهاده وچون مدعی را
بینه نبود انقطاع حقش بیمین منکر باشد وباین حیثیت گویا یمین حق مدعی ست ولکن اگر مدعی تراخی کند بقصد عدم نفاذ حکم واستمرار
سبب خصومت پس منکر را میرسد که از حاکم طلب راحت خود از خصومت بقبض خصم بگرفتن یمین واجب شرعی ازو بکند
وباین یمین حکم ببراءت او از دعوی بفرماید ومدعی مخیر ست میان استیفاء یمین واسقاط آن وهمین ست معنی صحت ابراد
وهر که از شهادت انکار کند وی را حلف نتوان داد زیرا که حق تعالی فرماید ولا یضار کاتب ولا شهید پس چون از شهادت
منکر شد اگر در انکار خود صادق ست بر وی زیاده برین نیست ووی محسن ست بشهادت وما علی المحسنین من سبیل

واگر کاذب ست پس مصداق قوله عز و جل ومن یکتمها فانه آثم قلبه باشد و انتقد (?) عقوبت او را کافی ست واگر
کتمان کرد بر وی ضمان نباشد زیرا که وی غاصب ملک یا مستهلک آن نیست پس توجه ضمان بر وی امینی چه بلکه توجه آن
بر مباشر ست و مال شاهد معصوم ست بعصمت اسلام و اخذ چیزی از ان جز بانچه از ین عصمت نقاش (?) کند حلال نیست و چون
مقصود حلف منکر ست پس اگر بخانه خود سوگند کند خواه رفیع باشد یا وضیع جائز ست زیرا که واجب نیست بر وی
مگر ایقاع یمین و خروج از منزل خود بمنزل مدعی یا منزل حاکم بر وی واجب نباشد بلکه آتی باستیفاء یمین مدعی ست

کتاب الاقرار

صحیح ست اقرار از مکلف مختار غیر مکره بانچه طابق خارج باشد اگرچه باشاره مفهمه از اخرس بود زیرا که لفظ درین باب
شرط نیست و هرچند این اقرار در تقدیم [illegible] اقل بود کما هو الحق و اقرار وکیل از طرف موکل وقتی صحیح میتواند شد
که انشاء اقرار و اخبار آن بوی سپرده باشد و نیست مانع از ان در هر حق از مال یا قصاص یا حد نزد وجود مقتضای
صحت اقرار و نفی مانع از صحت آن همچنانکه اهل اسلام یا ولی اذن تصرف در چیزی داد گویا التزام کرد که انچه از نقص یا خسر اقرار
وی واقع شود منظور ست چنانکه رضایش بحصول فوائد از وی بود پس باین حیثیت اقرار ماذون صحیح میتواند شد و اگرچه مقر
با تلاف شود و اقرار محجور مادام که در حجر ست و اقرار عبد صحیح نیست مگر در انچه مضر سید نباشد و اگر حقی بر عبد ثابت ببرهان
جز اقرار ست حاجت موافقت سید نیست بلکه آنرا حکم اموال باشد که لازم ممالیک میگردد لیکن با فرق در میان انچه لازم
بجنایت ست یا معامله و اقرار اقوی اسباب ست در ثبوت حقوق و حدود و انساب و اسباب چون بر وجه صحت واقع شود
معمول به باشد اگر از کسی ست که او را دخلی در نسب یا سبب ست و حدیث الولد للفراش منافی آن نیست چه این حکم
همراه اختلاف ست چنانکه سبب حدیث شاهد اوست و همراه اتفاق و اقرار رجوع بفراش نیست زیرا که اقوی تر از ان
یافته شده و شک نیست که قبول تقریر ست از برای مضمون اقرار یا تصدیق باشد و نیست فرق در میان اقرار بمال
و اقرار بنسب و سبب بلکه مجرد قبول اگرچه بسکوت باشد در [illegible] کافی ست و اقرار و تصادق بچیزیکه مضر غیر نبود و موجب
الزام ما لا یلزم نباشد صحیح و ثابت ست و وجهی از برای رد مقتضای از برای عدم قبولش نیست بلکه نسب و ارث بدان
ثابت گردد و هر که دعوی کند که انجا مانعی هست [illegible] بیان کند که آن مانع کدام ست و صحیح ست اقرار بعلوق زیرا که
اقرار ست بانچه فراش موجب اوست و حکم شرع مقتضی آنست پس اقرار صحیح شرعی خواهد بود و بعد از ان خلاف این اقرار
از وی قبول نشود و همچنین اقرار زن بولد صحیح ست چه اضافتش بسوی پدر معین ست و لا بد ست از مصادقت او

برای آن واگر پدر خلاف کند واجب رجوع ست بسوی مقتضای حکم فراش وهمچنین اگر زوج اقرار بولد کند لاحق او
شود ولازم زوجه نگردد نزد انکار او وهمراه اختلاف رجوع بسوی فراش واجب باشد واین مسائل ظاهر وواضح ولله الحمد
از کلیات وجزئیات شریعت واقراری که دران گزند بغیر رسد بوجهی از وجوه صحیح نباشد بلکه صحیح همین است که خاص بود
بمقر ومتعدی بغیر نگردد واقرار عبد بانچه مضر سید در حال یا استقبال نیست صحیح ست واین اقرار احکم اقرار در امور جمیع
نسب ست وضررش بغیر لاحق نیست پس چون مملوکی اقرار کند بانچه موجب تحریم نکاح ست میان او ومیان کسی که بسبب
قرابت مقتضیه تحریم اقرارش کرده این اقرار صحیح باشد ووجهی از برای رد آن نیست وهکذا عمل بقرائن قویه نزد عدم وجود
اقوی ترازان مجمع علیه ست **فصل** ارتفاع موانع شرط ست در همه اقرارات بدون فرق میان نسب ومال وسبب پس
ضروریست که اقرار غیر معارض بود بمانعی از عمل بدان چنانکه شرط هر مقتضا ست کائنا ما کان که مجرد باشد از مانعی که صالح
مانعیت ست وصحیح نیست اقرار هر واحد از زوجین مگر بانچه دران ضرری بر دیگر نبود ورنه مآل کار بر بینه وحکم باشد وواجب
حمل اقرارات بر اعراف غالبه ست چه مقصود مقر در همه محاورات خویش همین عرف باشد وخروج ازان نادرست وعمل
برنادر وحکم بدان جائز نیست زیرا که خلاف ظاهر متبادر ست پس در عرف مقر نظر باید کرد اگر این الفاظ عرفی
واهل محله اوست عمل بران باشد واگر درانجا عرفی نیست یا هست لیکن مختلف ست رجوع بسوی عرف شرع واجب باشد
واگر یافته نشود عمل بر مقتضای لغت عرب باید کرد اگر مقر عربی ست واگر عربی نیست بر مقتضای لغتش کاربند باید شد
چه حمل اقرارش بر غیر این معنی ظلم ست از برای مقر یا مقرله یا هر دو اقرار بانچه فرع ثبوت شی ست اقرار ست بثبوت آن شی
پس هر که گوید قد قضیتک ما کان لک علی من الدین یا مدعیین را گوید بعهما منی یا نحو آن پس وی باین دعوی
وباین مطلب اقرار کرد ببودن آن شی از برای مدعی واستصحاب حال وحکم بران بثبوت چیزیکه بدان مقر ست واجب ست
تا آنکه ناقلی ازین استصحاب بیارد واین مسلک شرعی ست عدول ازان جز باعمال نه باهمال ممکن نیست که جور وستم ست
ووجهی از برای ابطال اقرار مقید بشرط مستقبل نباشد زیرا که لزوم شی در زمان مستقبل گاهی بسبب حلول اجل یا وصیت
مقیده باجل یا عدت محاله بر وقت مستقبل باشد واحتمالات در همچو مواضع بسیار ست وما استقبال را مانع گردانیدن مجرد
دعوی ست دلیلی بران منتهض نیست وصحیح ست اقرار بمجهول بجنس ونوع ومقر را لازم گردد پس اگر تفسیرش بچیزی کرد
فبها واگر متعذر شد تفسیر آن بنابر موت ونحو آن پس واجب رجوع ست بسوی اعراف غالبه اگر یافته شود ورنه بمقدم
بر هر شی واگر یافته نشود واجب حمل ست بر معنی شرعی اگر موجود باشد واگر نیست بر معنی لغوی حملش نماید حاصل آنکه
اگر انجا عرفی نیست ومقر عارف مدلولات لغویه ست اقرارش محمول باشد بران واگر عارف نیست باید [illegible]

وشرح چو اقرار بشئ مجهول محمول شود بر اقل مصداق در لغت عرب و رجوع بسوی لغت عرب درین صورت مقتضای
ضرورت ست بنا بر وجود مطلق اقرار و تعلق حق بمقر از برای مقر له وهذا الذي ذكرناه يغنيك عن الكلام
على كل صورة من الصور التي ذكرها المفرعون في هذا الباب و صرف آنچیز که مستحقش مجهول ست در فقرا
بنا بر آنست که با جهل طریقی بسوی تعیین مستحق باقی نیست پس صرفش در فقرا مخلص از مظلمه ست بحسب الامکان ولکن
اولی صرف اوست در مصالح چنانکه حکم سائر اموال متشبهه ست و رجوع از اقرار صحیح نباشد زیرا که حق باقرار او لازم
گشته و وی عاقل و بالغ ست پس رجوعش از اقرار باطل ست مستلزم ابطال حق مقر له ست و این ظلم ست و ظلم
حرام ست و مخالف عدل ست که حق تعالی عباد را امر بحکم کردن بدان فرموده و اما در حق الله تعالی پس لابدست از آنکه
رجوعش محتمل صدق بود تا آنکه شبه بهم رسد والا رفع چیزی باشد که زبانش بدان تکلم کرده و بدان بر نفس خود معترف گشته
بچیزی که صالح دفعش نیست و شبهتی که نزدش بدرء حدود مأموریم همان شبه ست که موجب اشتباه و موقع در بعض
لبس بود ورنه از باب اهمال حدود که بران وعید شدید بر غیر مقیمش آمده خواهد بود

کتاب الشهادات

اعتبار شهادت بر فعل زنا نص قرآن و اجماع سلف و خلف مسلمین ست و ذکر شهادت بر اقرار در حدود بیاید ان شاء الله تعالی
و یک اقرار در زنا کافی ست وجهی از برای ایجاب چار گواه بر اقرار نیست و اما آنکه شهود رجال اصول باشند نظر باحتیاط
و تحری در حدود ست زیرا که مستلزم اضرار بدان ست و درء حدود بشبهات آمده ولکن این علت قاصر از افاده مطلوب ست
و دلیلی برین اشتراط و بر بودن شهادت در حق الله و در قصاص از رجال اصول نیامده و ظاهر قرآن آنست که یک مرد
و دو زن قائم مقام دو مرد اند در هر شئ و بر مدعی تخصیص برهان ست و آنکه زهری گفته انها مضت السنة من
رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتين بعده ان لا تقبل شهادة النساء في الحدود كما رواه ابن
ابي شيبة پس با آنکه مرسل ست در اسنادش ضعف ست پس صحیح نیست که شبه در حدود باشد تا بقصاص چه رسد
و زیادت فائده در فصل درء حد بیاید و شهادت عدله در آنچه تعلق بزنان دارد اخبارست شهادت نیست و خبر عدل
یا عدله مقبول ست در آنچه قبولش آمده و اما آنکه صالح استناد حکم ست پس همان نظرست زیرا که شرع الهی از برای ما
شهادت دو مرد یا یک مرد و دو زن ست و آنچه مقوی خبر عدل یا عدله ست در آنچه عمل متعلق بالغیر بران مترتب شود
حدیث بخاری و غیره ست بلفظ ان النبي صلى الله عليه وسلم امر زيد بن ثابت ان يتعلم كتاب اليهود

و قال حتى كتب للنبي صلى الله عليه وسلم كتبه واقرأه كتبهم اذا كتبوا اليه ولكن درينجا خصومت نيست
تا هيچ حديث دليل باشد بر قبول واحد دران ولهذا كرمانى گفته لا نزاع لاحد انه يكفى ترجمان واحد عند
الاخبار وانه لا بد من اثنين عند الشهادة وابن المنذر گفته القياس يقتضى اشتراط العدد فى الاحكام
لان كل شيء غاب عن الحاكم لا تقبل فيه الا البينة الكاملة والواحد ليس ببينة كاملة حتى يضم اليه
كمال النصاب غير ان الحديث اذا صح سقط النظر وفى الاكتفاء بزيد بن ثابت وحده حجة ظاهرة لا
يجوز خلافها انتهى ولكن آنحضرت صلى الله عليه وآله وسلم درينجا اكتفا بزيد بن ثابت در خصومت نكرد بلكه در اخبار از
كتاب يهود كرد و آنكه از زهرى مروى ست كه مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن
من ولادة النساء وغيرها و اين روايت با آنكه مرسل ست ابن ابى شيبه آنرا روايت كرده وگفته حدثنا عيسى بن
يونس عن الاوزاعى عن الزهرى واخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج عن الزهرى ايضا وايشان ائمه اثبات اند
حاصل آنكه چون حاكم را ... مزيد استثبات كند استكشاف عدالت كند تا آنكه غلبه ظن بصدق قول آنها حاصل شود ولهذا
از شافعى آمده كه لا بد ست از سه عدله و مالك و اوزاعى گفته از دو عدله چاره نيست و در ما عداى ايش دو مرد بنص قرآن
كافى اند و اين شامل هر خصومت ست الا ما خص بالدليل يا يك شاهد با يمين مدعى بنا بر ادله داله بر وجوب عمل بيك
شاهد و يمين و ادای شهادت براى هر يكى واجب ست بر متحمل آن لقوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا
چه اين آيه دال ست بر وجوب تحمل شهادت بر مدعو بسوى آن و بر وجوب تاديه اش از براى طالب اداء بسوى حاكم و نيز
دال ست بران كريمه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه و هم وجوب امر بمعروف و نهى از منكر متقرر ست
با دله قطعيه و وجوب تاديه شهادت از همين قبيل ست لاسيما از خشيت فوت حق و برين ست حمل حديث الا اخبركم
بخير الشهداء الذى يأتى بشهادته قبل ان يسألها و اين در صحيح مسلم وغيره ست از حديث زيد بن خالد جهنى و نيست
فرق در آنكه حق قطعى ست يا ظنى زيرا كه اداء شهادت بسوى حاكم واجب ست بر شاهد و بر حاكم حكم بانچه نزد او حجت رسيد
واجب ست و تاديه اين شهادت نزد كسيكه اقامت حق و اخذ يد ظالم و رد حق بر حقدار مى تواند كافى ست بهر صفت كه
باشد گو غير قاضى بود اگر شاهد ميداند كه وى قادر بر ايصال حق بحقدار ست و وجهش آنست كه تمام ميشود امر بمعروف و نهى از
منكر مگر بسعى در اثباتش بهر ممكن و هكذا حال آيه ست ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا چه هرگاه مشهود له دعوت شهداء
بسوى كسى كند كه از وى اميد انفاذ حق دارد بر شهود واجب ست كه انكار و ابا از اجابتش نكنند ورنه در نهى قرآنى
بيفتند و طلب اجرت بر شهادت جائز نيست زيرا كه اين اجرت ست بر واجب و سخن بران در اجارات گذشته

ونتوان گفت که واجب مجرد تادیه ست نه قطع مسافت زیراکه واجب آن تادیه ست که مشهود له بدان منتفع گردد و چون
این تادیه محتاج قطع مسافت باشد ادای شهادت برشاهد صادق نیاید مگر بقطع مسافت ورنه داخل باشد زیر قوله تعالی
ولا یأب الشهداء وقوله ولا تکتموا الشهادة وتارک امر بمعروف ونهی عن المنکر باشد که واجب ست بروی و مراد بشهادت
اخبار ست بانچه شاهد آنرا دیده اند نزد حاکم بهر لفظ که باشد و بهر صفت که بود و نیست معتبر مگر اتیان شاهد بکلامی که سامع
آنرا میفهمد پس هرگاه که مثلا رایت کذا و کذا و سمعت کذا و کذا گفت این شهادت شرعی ست و لفظ شهادت شرط نیست
وهرکه آنرا شرط کرده حجت نیره که در خور تمسک باشد نیاورده حافظ محقق ابن القیم رح در بدائع الفوائد نوشته لیس
مع من اشترط لفظ الشهادة فیها دلیل لا من کتاب ولا سنة ولا اجماع ولا قیاس صحیح انتهی و در بسیاری
از ابواب متقدمه گفته ایم که اشتراط الفاظ صنیع کسی ست که در حقائق اشیا امعان نظر نکرده و نه تا انجا رسیده که
تعقل نماید که الفاظ غیر مراد لذاتها اند و نیستند مگر قوالب معانی که تادیه اش بدان می کنند و چون تادیه معنی مراد دست بهم
دهد بر اشتراط زیادت بران کدام دلیل از روایت و درایت نیست اگرچه بعبارت غیر حسنه و بالفاظ غیر مانوس چرا نباشد
چه مقام مقام بلاغت و فصاحت نیست تا حسن ادا از برای مودی شهادت شرط توان کرد بلکه مقام مقام اخبار ست
بانچه شاهد عالم اوست هرچند بر طانت و لغت مستهجنه بود اینقدر باید که مستمع سخن او بفهمد و مدعای بیانش دریابد اگرچه بمجرد
اشاره مفهمه از قادر بر نطق و کتابت باشد و اما عدالت شهود پس این همان شرط ست که بران ابتنا رقنا طیر میرود و ترتیب
قبول براوست و این شرطی ست که حق تعالی در کتاب عزیز غیر آنرا شرط نکرده و نه بقول خود واشهدوا ذوی عدل
منکم و قوله ممن ترضون من الشهداء بر ماسوایش تنبیه فرموده و مراد باین عدالت آنست که حاکم خودش بداند یا هرکه
برحال شهود مطلع ست حاکم را اخبار کند که این شهود در حال تادیه شهادت قائم اند بانچه حق تعالی برایشان واجب کرده
و تارک چیزی اند که ازان نهی ایشان نموده و منجمله جرات کنندگان بر کذب نیند و نه حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده
که نزد احمد و ابو داود و ابن ماجه و بیهقی باسند قوی ست شامل ایشان ست و لفظ آن حدیث این ست قال قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذی غمر علی اخیه ولا تجوز شهادة القانع
لاهل البیت وهو الذی ینفق علیه اهل البیت و درین باب احادیث دیگر ست که تقویت این حدیث میکند چنانکه
استیفارش در شرح منتقی و مسک الختام شرح بلوغ المرام و ظفر اللاضی بما یجب فی القضاء علی القاضی بوده ست و هم عنقریب
تعداد کسانی که گواهی شان صحیح نیست بیاید حاصل آنکه اعظم ارکان عدالت تحری صدق و عدم تسامح در کلام و تزید
در سخن ست هرکه چنین باشد شاهد عدل ست و بعد ازان حاجت بآن نیست که در حال ظاهر العدالة بود که در حدش گفته اند

هي ملكة تمنع النفس عن اقتراف الكبائر والرذائل ونه حاجت بسوى كثرت تفتيش ومزيد تجسس از حال [وی]
برين حالت ست چنانكه بعض اهل اصول گفته اند كه فسق مانع ست ولا بدست از تحقق عدم آن بلكه ميگوييم كه فسق
مانع ست لكن اصل عدم وجود اوست پس بنا بر برين اصل مى بايد كرد تا آنكه ناقلى ازان قائم شود واگر خصم رضا [به]
غير عدل اين رضا دافع هر علت وارده بر شهادت ست گويا وى راضى شد باثبات چيزى كه بران گواهى داده ولكن
وقتى ست كه رضاء خصم بنا بر قصور در فهم يا ادراك آن نباشد چنانكه يكى را گمان بود كه مجرد شهادت شهود بران [بر...]
كه باشد موجب ثبوت حق ست بر ذمه وى واما آنكه خصم يا نائب او حاضر باشد پس اين صحيح ست زيرا كه اين شهادة
الزام او بمشهود به در عقب ست وگاه باشد كه در حضورش تنبيهى بود از براى شهود بر خلاف معتقد شان بنا بر وهم [عارض]
يا شبه حاصله بر آنها ونيز خصم را ميرسد كه در شهود به جرح ايشان كند وبالجمله لا بدست از علم بكيفيت شهادت تا نزد شهادة
بباطل عمدًا يا سهوًا باب جرح منفتح شود واما تحليف شهود پس مضارت ست از براى ايشان وحق تعالى گفته ولا يضار
كاتب ولا شهيد ونيست معتبر در شهود مگر آنكه عدول مرضيين باشند چنانكه منطوق كتاب عزيز ست وچون برين صفت
باشند تهمت را هيچ تعلق باينها نيست كه تحليف اينها كرده آيد واگر تهمت متعلق ايشان ست عدول مرضيين نيند پس شهادت
ايشان مردود باشد ازين حيثيت واستدلال بقوله تعالى فيقسمان بالله لشهادتنا احق من شهادتهما صحيح نباشد
زيرا كه اين قصه منسوخ ست با آنكه در بارهٔ اهل ذمه آمده ودعوى نسخ بعض قصه نه بعض ديگرش تحكم ست انصاف ازان ابا دارد و[تحكم]
اگر شهود عدول مرضيين اند تعريف شان جائز نيست بلكه اين تعريف فت در عضد آنها وعضد مشهود له ست بغير سبب موجب
با آنكه درين باب شرعى واجب الاتباع وتعين المصير اليه نيامده آرى اگر حال آنها نزد حاكم ملتبس باشد وخواهد كه اختبار صدق و
اتفاق آنها بر مشهود به كند لا باس به ست زيرا كه اين اختبار يكى وسيلهٔ اثبات حق ودفع باطل ست قاضى علامه محمد شوكانى
فرمايد وقد انتفعنا بهذا التعريف في غير قضية انتهى ولا سيما چون شهود در شهادت متفق اللفظ غير مختلف العبارة
باشند كه اين اتفاق موذن بسازش وداعى بسوى تهمت ست كه بر شهادت بآن لفظ وعبارة تواطى كرده اند وميان خود با
بدان تواصى نموده وغالب در شهادت صدق ادا هر شاهد ست از براى معنى كه ديگرى بدان گواهى داده بالفاظى كه نزد تاديه
بدان تعبير ميرود برابرست كه لفظ اين شاهد موافق شاهد ديگر افتد يا مخالف آن با اتفاق بر معنى واز آنچه موضح صدق از
كذب ست همراه ريبت آنست كه حاكم اين شهود را متفرق گرداند واز صفاتيكه تعلق بزمان ومكان وحال دارد بپرسد وتوزيع
سوال نمايد زيرا كه نزد اين حال شهادت كاذبه متعسر ميگردد بغايت تعسر وخلافش ظاهر وصدق وكذبش نمايان ميشود و
اجتماع شهود جهت اداى شهادت شرط نيست واستثناء زنا باين اعلال كه شايد خود شهود قاذف او باشند باطل

نص ست اشارتی از علم ندارد بلکه اگر هر شاهد در وقتی غیر وقت شاهد دیگر ادا شهادت کند هر چند اوقات متباعد
و د جائز باشد چنانکه در شهادت شهود بر مغیره واقع شده که زیاد تاخیر کرد و در وقت دیگر شهادت داد و اعیان صحابه
حاضر بودند و هیچکی بران انکار نکردند و نه این حرف گفتند که متاخر قاذف ست و پرسیدن شهود از سبب ملک چیزی
نیست زیراکه انچه بر ایشان واجب بود بحسب علم خود بثبوت ید مشهود له بران شی و تصرف در ان همچو تصرف مالک گواهی
دادند پس سوال ایشان از سبب ملک سوال غیر واجب المعرفة ست و میان صحت شهادت و این سوال تلازم نباشد
و گذشت که شهادت باشارهٔ مفهمه از قادر بر نطق صحیح ست تا بغیر قادر چه رسد پس گواهی اخرس صحیح باشد آری صبی خود
شهادت نیست ولکن اگر از خبر صبیان انچه مفید ظن قوی ست فراهم آید عمل بران از باب عمل بقرائن قویه باشد و نقل
اجماع برین عمل پیشتر گذشته و عدم قبول شهادت کافر تصریح مجمع علیه ست چنانکه محققین اهل مذاهب مختلفه نقل کرده اند
و خلافی دران منقول نیست و هر که زعم کرده که درین مسئله خلاف ست وی خطا نموده و وجهش تصریح قرآن کریم ست باشتراط
عدالت مرضیهٔ شهود و کافر نه عدل ست و نه مرضی بلکه مسلوب الاهلیة و مظنهٔ تهمت ست و کریمهٔ او آخران من غیرکم
از مانحن فیه نیست بلکه در بارهٔ امر دیگر ست چنانکه محققین مفسرین بیانش کرده اند و نیز این آیه منسوخ ست پس استدلال بدا
بدان حکمی نباشد حاصل آنکه این امر واضح تر از هر واضح و اجلی از هر جلی ست ولکن هر کرا ابتلای مخالفت مذهب ست وی
در مخالفت کتاب و سنت و اجماع می افتد و نمیداند مگر شهادت ملی بر ملی خودش جائز ست بنا بر آنکه ما ماموریم بتقریر اهل ملت
بر شرع شان و منجمله اش قبول شهادت بعض ایشان بر بعض ست و اگر این را نه پذیرا نمائیم مقتضی اهدار بسیاری از قضایا باشد
که در آنها شاهدی از مسلمانان نیست چه تاخم و مداخلت فیما بین ایشان ست و اهل اسلام در مسکن و مخالطت متنزه اند از آنها
و این دلیل که تقریر ملیین بر شرع آنهاست مغنی ست از استدلال بمثل حدیث جابر ان النبی صلی الله علیه وسلم اجاز
شهادة اهل الکتاب بعضهم علی بعض اخرجه ابن ماجة زیراکه در اسنادش مقال ست و بعد ازانکه متقدم
شد که عدالت شرط ست در شهود پس حاجت تنصیص بر عدم قبول شهادت کافر و صبی و فاسق و نحو آن نیست چه اطلاق
عدالت بر مرتکب معاصی خدا نیاید و نیست در تنصیص بر فاسق و مانند آن مگر تطویل که هیچ فائده نمی بخشد با آنکه فسق در اصل
لغت اشد کفر ست و عبارات قرآن برهمین معنی آمده گو در مواضع قلیله مراد بدان عصاة مسلمین باشند کما فی قوله تعالی
یا ایها الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنبأ و در سنت دلیل بر رد شهادت غیر عدل وارد شده چنانکه در حدیث
عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده [illegible] قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة
[illegible] ابن ماجه [illegible] باسناد قوی [illegible] اسناد آورده و هر دو طرق ست

و در لفظی گفته ولا زان ولا زانیة و شاهد او ست حدیث عایشه نزد ترمذی و دارقطنی و بیهقی لا تجوز شهادة خائن
و لا خائنة الحدیث و در سندش یزید بن ابی زیاد مقال ست و ترمذی گفته لا یصح عندنا اسناده و ابوزرعه گفته
منکر و ضعفه عبد الحق و ابن حزم و ابن الجوزي ولکن درین باب ست نحو آن از حدیث ابن عمر نزد دارقطنی و بیهقی
و در سندش دو کس ضعیف اند و بعض این احادیث مقوی بعض ست و مغنی ست از استدلال باین احادیث انچه گذشت که
واقع در معاصی عدل نیست و مجرد وقوع توبه و تحقق انابت ماحی حوبه و اتصاف بسلب عدالت و مانع بسوی اتصاف
باوست و جائز نیست شهادت کسی که او را نفع ست دران زیراکه وی باین نفع که عائد باوست مظنه تهمت ست نزد
حاکم و اگر بمکانی از عدالت باشد که این نفع در وی موثر نبود پس عدل مرضی ست و جهی از برای رد شهادت او بنابر وجود
شرط معتبر دران نیست و در حدیث متقدم عمرو بن شعیب گذشته لا تجوز شهادة القانع لاهل البیت و قانع همان ست
که کسان خانه او را نفقه میدهند و وجه در عدم قبول شهادتش همین تهمت ست بنابر نفعی که از مشهود لهم حاصل اوست
و وجه عدم قبول شهادت ذی سهو واضح ست زیراکه با کثرت سهو وثوق بشهادت وی نباشد چه جائز ست که از بعض
مشهود به که شهادت بر وجه صواب جز بدان تمام نمی شود سهو کند و هکذا شهادت ذی حقد چه بنا بر حقد بر مشهود علیه مظنه
تهمت موجبه عدم قبول ست و در حدیث متقدم عایشه زیادت لفظ و لا ذي غمر لاخیه و لا ظنین و لا قرابة
آمده و دران مقال متقدم ست و از حدیث ابن عمر بلفظ لا تقبل شهادة ظنین و لا خصم مروی گشته ابن حجر گفته لیس له
اسناد صحیح ولکن له طرق یقوي بعضها بعضاً و ازین باب ست انچه ابو داود در مراسیل از حدیث طلحه بن عبد الله بن
عوف آورده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم بعث منادیا انه لا تجوز شهادة خصم و لا ظنین و بیهقی
از طریق اعرج مرسلا روایت کرده که ان رسول الله صلعم قال لا تجوز شهادة ذی الظنة و الحنة یعنی آنکه
میان تو و او عداوت ست و حاکم از حدیث علاء عن ابیه عن ابی هریرة مرفوعاً مثل آن آورده و در اسنادش نظر ست
و هکذا شهادت ذوی الکذب مقبول نیست و وی اقبح این معدودین ست در حال و ابعد اینهاست در مقال و در عدالتی
که پذیرا نیست شهادت بدون آن و هر که آنرا قرابت و ازدواج متهم بمحابات ست شهادتش غیر مقبول ست زیراکه وی
از ذوی ظنه باشد و هر که چنین نبود شهادتش پذیراست بدون فرق میان رفیق و خادم و اجیر و قریب و زوجه و نحوهم
و همچنین شهادت اعمی در هرچه مفتقر برویت ست نزد دار صحیح نیست چه وی گواهی بر رویت نمی تواند داد و اگر دهد
مجازف کاذب باشد بخلاف شهادت بر صوت و بر سائر انچه مفتقر بسوی رویت ست

فصل جرح و تعدیل

خبر ست نه شهادت و گذشت که اعتبار لفظ در شهادت جمود بی وجه ست و شرطی که از ان چاره کار نباشد همین ست که

شهود عدول مرضیین باشند چنانکه قرآن کریم بدان ناطق ست و هکذا عدد منطوق فرقان عظیم ست قال سبحانه فان لم یکونا رجلین فرجل و امرأتان پس معتبر در شهادت عدالت و عدد ست و در اخبار بآنکه فلان عدل ست یا غیر عدل یا متصف بکذا ست یا غیر متصف بکذا پس این اخبار از باب روایت ست و لا بد ست که حاکم را ظن صدق حاصل گردد و اگر بیک کس حاصل شد همین قدر کافی ست و اگر بیک کس دست بهم نداد لا بد باشد از زیادت باز عمل ست بر ترجیح حاکمی که بمثل ترجیحش قیام حجت در اکتفا بمجرد اجمال یا فحص از تفصیل میشود پس هرگاه که در ظن حاکم صدق جارح یا معدل غالب گردد بران عمل کند و نیست فرق در آنکه جرح پیش از حکم باشد یا بعد از ان چه نزد غلبهٔ صدق جرح بر ظن حاکم فت در حضد حکم سابق مویت گردد و گفته اند که جارح اولی ست اگرچه معدل بسیار باشند چه غایت تعدیل آنست که معدل عالم بارتکاب قادح در شهادت شاهد نیست و عدم علم او علم بعدم نیست بخلاف جارح که وی شاهد ارتکاب شاهد از برای قادح در عدالت ست و این اثبات ست و اثبات مقدم ست بر نفی ولکن این وقتی تمام شود که جرح مفصل باشد و اگر مجمل ست چنانکه جارح گوید این شاهد عدل نیست و معدل گوید نه بلکه عدل ست پس لائق درین حال آنست که مرجع ازین هردو وصف حال شاهد در حالت شهادت باشد اگر متصف بموجب عدالت و مجتنب از قادح در عدالت ست ترجیح تعدیل را باشد و جرح مجمل محمول بود بر آنکه جارح در جرح مستند بسوی فعل یا ترک فعل شاهد ست پیش ازین حال که الآن تابت بران و متصف بران ست کما قیل ؎

آدمی را بچشم حال نگر | از خیال پری و دی بگذر

و اگر شاهد در حال شهادت متصف بمنافی عدالت ست جرح مقدم ست بر تعدیل و قول معدل محمول باشد بر آنکه وی درین تعدیل مستند بسوی حال شاهد پیش ازین حالت ست که اینهم بران بوده ست و وجوه ترجیح در کتاب ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول و مختصر آن حصول المامول من علم الاصول بر وجه غیر مسبوق الیه مستوفی ست فمن رام شفاء النفس و اندفاع اللبس فعلیه بهما و در دلیلی از ادله نیامده که شاهد را بر شهادت خود شهادت دیگر دادن جائز ست بلکه آنچه او تعالی بر شهود واجب کرده اتیان بشهادت متحمله ست کما قال سبحانه و لا یأب الشهداء اذا ما دعوا و قال تعالی و لا تکتموا الشهادة و من یکتمها فانه آثم قلبه پس ایناً رعا جائز نبود بنا بر عدم ورود شرع و اگر شاهد را عذری عارض گردد که نزد آن عذر از فوت حق ترسد همچو مرض یا پیش آمدن سفر بسوی مکان دور دست جواز ارعاء درینجا بنا بر اقتضای ضرورت باشد زیرا که در ترک آن اضرار ست برای مشهود له و تفویت حق اوست پس سعی در تلافی امر بحسب امکان واجب بود و این غایت ما یمکن ست و از آنچه قائم مقام ارعا ست اگر اقوی تر از ان نبود آنست که شهود شهادت را بخط خود بنویسند اگر معروف الخط اند یا از دست کسی بنویسانند که خطش معروف ست و بران دیگری را گواه گیرند زیرا که ادلهٔ صحیحه دال اند

بر عمل بکتابت صحیحه در مواضع از کتاب و سنت و آنچه دال ست بر قبول کتابت علی العموم وارد شده و وجه عدم قبول آن
ارعا در حدود آنست که اینها ساقط میشوند بشبه و ممکن نیست که شاهد در شهادت خود چون بنفسه گواهی دهد چیزی آرد که
مفید شبه باشد و هر چند این تجویز سخت بعید ست لکن در حدود بشبهات مقتضی همچو امر ست و اجتماع شهود بر حد شرط
نیست غایت آنکه انتظار شاهد کنند تا آنکه عذرش زائل گردد باز برای شهادت حاضرش آرند پس اگر حضورش متعذر
گردد و نصاب بدان منخرم گردد حد ثابت نشود و وجهی از برای استثنا قصاص نیست بل ارعا جائز ست با عذر یا شهادت
بکتابت صحیحه و اشهاد علی شهادة گفته نتیج نیست چه پیشتر گذشته که اشتراط این الفاظ در غالب ابواب جمود ست دلیلی
بران نیست بلکه همین قدر کافی ست که شاهد را امر بشهادت کنند به لفظی که باشد و همچنین فرع را تا دیه شهادت به لفظی که
بود کافی ست و تعدیل فروع بنا بر آنست که ایشان شهادت بحق نداده اند بلکه شاهداند بر شهادت شهود و کفایت یک شاهد
با دو زن نص قرآن کریم ست و همچنین یک شاهد با یمین مدعی اگر چه فاسق باشد چه دلیل صحیح دال ست بران چنانکه در قصهٔ
حضرمی ست که آنحضرت او را گفته شاهد اک او یمینه وی گفت ای رسول خدا او رجل فاجر لا یبالی علی ما حلف
فرمود لیس لك الا ذلك و ارتفاع یکی از دو شهادت متعارضه بمرجحیت از مزایا مقتضی رجحان اوست پس شهادت
دیگر مرجوح باشد و ظن بصحت شهادت راجحه اقوی ست چنانکه بصحت مرجوحه انقص ست و گاهی تا انجا میرسد که مرجوحه را
تاثیری در تحصیل ظن معتبر باقی نمی ماند و نیست اعتبار بمجرد وجود نصاب مقتضی حکم یا عدم مانع و وجود شهادت راجحه منجمله مصداق
وصف مانعیت ست و هر اختلاف دو شاهد که حمل آن بر تعدد واقعه بدون مانع ممکن باشد مضر نیست و ازین وادی ست
اختلاف در زمن اقرار یا انشا یا مکان این هر دو اما اختلاف در قدر مقوم پس اگر چه حملش بر تعدد واقعه می تواند شد
لکن لازم نمی آید گر همان که بران هر دو متفق بوده اند چه نصاب شهادت بران تمام گشته پس اگر تکمیل نصاب بر زیادت
ممکن شود باین طریق که شاهد دیگر شهادت دهد بر انچه شاهد زیادت بدان شهادت داده یا مدعی حلف کند عمل بدان واجب
گردد بنا بر وجود نصاب معتبر در حکم و نیست اعتبار باتفاق شهود در لفظ و نه بدان کدام فائده تعلق دارد بلکه معتبر اتفاق
آنهاست در معنی فقط و در عقود اثبات مقدم بر نفی ست چه شاهد نفی شاهد بعلم ست و نهایت آنچه شهادت نافی متضمن آنست
عدم علم اوست بدان و عدم علم بعدم نیست پس چون مدعی شهادت مثبت را بیمین خود مکمل سازد یا شاهدی دیگر همراه آن
شهادت دهد حکم بدان واجب گردد و همچنین کلام در اختلاف در قدر عوض ست و هر که دعوی [illegible] کرده و هر یکی بینه
کامله آورده هر دو از برای او ثابت [illegible] و این از غایت وضوح و نهایت ظهور محتاج تصریح [illegible] نیست چه اختلاف
میان هر دو مال در هر صورت [illegible]

حمل بر صحت یه یک مال واجب باشد وجو کاالی البراءة الاصلیة مع حصة اموال المسلمین بالشرع

فصل

رجوع از شهادت مبطل شهادت ست بدون فرق در آنکه قبل از حکم باشد یا بعد از ان و کدام تاثیر از برای حکم با بطلان
مستندش خواهد بود و نیست فرق در میان حد و قصاص و غیرها و اگر تنفیذش واقع شد شک نیست که حاکم مغرور ست
از طرف شهود و شهود سبب جنایت اند بر مشهود علیه و هر که بسبب شهادت ایشان در بدن یا مال مصاب شده او را
غرامت باشد بر ایشان و این غرامت در بدن ظاهر ست زیرا که بروی چیزی حلول کرده که استدراکش ممکن نیست مگر بتسلیم دیت
یا ارش آن و اما در مال پس بغرم نشوند مگر نزد تعذر ارجاع آن مال بسوی دست مالکش هر که بروی برجوع متعذر شود بتا بر تلف
وی غرم بقیمت باشد و در شهادت بر نسب شهرت در محله کافی ست و بعض مشتغلین بعلم فروع فرق کرده اند در آنکه کفایت
شهادت بشهرت باعتبار ثبوت میراث ست و در آنکه ثبوت نسب تمام نمی شود مگر بتدریج و لکن مخفی نیست که این فرق کسی
میکند که میان حقائق اشیاء و میان انچه از ان متسبب میگردد فرق می نماید چه ثبوت میراث متسبب از ثبوت نسب ست
و چون سبب ثابت نشد مسبب ثابت نگردد و ثبوت متسببات بدون ثبوت اسباب آنها محال ست و هکذا فرقی میان شهادت
بر حق و شهادت بر ملک نیست حاصل آنکه غالب همچو تفریعات بعض ظلمات فوق بعض ست و حق تعالی برای عباد خود از ان
سعت گردانیده و جز مجرد تضییق بر عباد و تعسیر شریعت واضحه که شب آن همچو روز ست فائده دیگر نمی آرد و شهادت بر
نفی فی الجمله مفید انتفاء آن شیء در علم شاهد ست پس اگر این نفی معارض گردد باثبات اثبات ارجح باشد از ان و اقدم بود
زیرا که این شهادت ست بعلم و اگر معارض نگردد وجهی از برای جزم بعدم صحت شهادت بر ان نفی بدون معارض اصلا نمی
نیست زیرا که فی الجمله افاده فائده معمول بها با عدم معارض میکند و اگر هیچ نباشد مگر همین قدر که این شهادت عاضد و مقوی
اصل ست کافی باشد چه عدم مقدم ست بر وجود و آنکه گفته اند که شهادت از برای غیر مدعی صحیح نیست و عدم صحتش حجت نمایست
پس این قسم دعوی بر اجماع مسلمین با وجود تعسر بلکه تعذر اجماع بسیار بر روی کار آمده چنانکه در ارشاد الفحول و حصول المامول
مبین ست و گذشت که امر بمعروف و نهی از منکر و عماد اند اعمده این دین مبین و شرع متین و وجوبش موقوف بر
مطالبه ذی حق نیست زیرا که استیلاء غیر بر حق او غصب و مظلمه ظاهر ست پس اقل احوال عالم بحقیقت حال آنست که ذی حق را
یا کسی را که قادر بر انصاف و دفع مظلمه اوست خبر کند و آگاه سازد و در جمع باین دو اصل عظیم مغنی ست از رجوع بسوی معارضه
حدیث خیر الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل ان يستشهد و حدیث ذم قومی که شهادت میدهند بدون استشهاد
و اختلال شهادت اصل مستلزم اختلال شهادت فرع ست شرعاً و عقلاً و عادةً و حکم حاکم بشهادت فرع مختل الاصل بیاء منثور
یا سراب قیعان ست حاجت آن نیست که آنرا منقوض گویند چه آن شهادت از اصل منعقد نشده و قاضی مامور ست بآنکه

حکم موافق حکم خدا تعالی کند و این نمی باشد مگر باقرار و شهادت یا یمین پس در ذهن عالم حکم بانچه در دیوان خود با عدم ذکر
سبب آن بیاید کجا واقع میتواند شد که این را خود مدخلی در اسباب شرعیه نیست و چه قسم بقاضی مسلمین گمان می توان کرد
که بمثل اینمعنی حکم سے تواند کرد و صحیح ست شهادت کسی که انکارش کرد بنا بر آنکه انکارش از سهو و نسیان باشد
ولکن اگر تصریح بانکار کرد و بران تصمیم نمود این ریبت در شهادت ست و چون شهادت جز از یقین نبود و ظن دران کافی نیست
پس شهادت بر افعال متوقف باشد بر رویت که نزد آن علم یقینی دست بهم دهد و هکذا شهادت بر اقوال که لابدست دران از
رویت صاحب قول و سماع صوت او مگر آنکه شاهد ممارس آن قائل باشد بر وجهی که بعلم یقینی بداند که این قول قول اوست
و بوجهی از وجوه دران همتری نبود که درین حین حاجت مشاهدهٔ قائل نیست و شاهد اگر عارف مشهود علیه نیست و تمیزش
از غیر نمیکند لابد باشد از تعریف و اگر او را می شناسد غنا از تعریف حاصل ست و در شهادت نسب و نکاح لابدست که شاهد
تصریح کند بآنکه مستندش درین شهادت مجرد شهرت ست چه شهرت مستند ضعیف ست و چون معارض شود با قوی تر از خود از برای شرع
حکمی باقی نماند چه بسیار شهرت ست که نشو و نمای آن از مجرد کذب کاذب و هزل هازل باشد کما قیل رب مشهور لا اصل له
و سامع را ظن کثرت آن شهرت دامنگیر میشود و پس از انکشاف آن بخیال کاذب میگردد و اگرچه در شهادت بر ملک و تصرف
و نسبت و عدم منازع صالح اعتبار ست ولکن نه بر جهت اطلاق بلکه مقید ست بآنکه شاهد تصریح کند بآنکه مستندش بسوی اسباب
ثلاثه مذکوره ست چه یقین و قطع ست بآنکه شهادت بر آنکه این ملک از آن فلان ست و شاهد میداند که از پدرش وارث آن
گردیده یا از فلان خرید کرده یا فلانی با و هبه ساخته اقوی ست از شهادت مستنده بسوی اسباب ثلاثه مذکوره و خط شاهد
صالح عمل ست اگر احتمال زیادت و نقصان ندارد یا خط کسی ست که خطش معروف ست و شک و تشکیک نمی پذیرد پس درینچنین خط
رجوع در تفاصیل لا باس ست و اگر چنین نبود فی الجمله شهادت دهد و تعرض بتفصیل بگذارد چه تعرض بدان گویا تعرض بمحل شبهت ست
و شهادت بر هیچ شک حلال نیست

کتاب الوکالة

صحیح ست استنابت در قرب بدنیه که ادله بدان وارد شده و قول بعدم صحت استنابت برای قرب دعوی مجرد ست چه از انحضرت
صلعم بصحت رسیده من مات وعلیه صوم صام عنه ولیه و در حدیث خثعمیه آمده ارایت لو کان علی ابیک
دین فقضیته و حدیث حج عن نفسك ثم عن شبرمة و درین باب واقعات منتشره باصل جواز ست و ممتنع نیست
از ان مگر همان که دلیلی بران دلالت کرده باشد و نیز این اصلی ست که رجوع بسوی آن نزد عدم دلیل میرسد و هر که از وی

فعل شیٔ بنفسه صحیح ست او را استنابت غیر در ان جائز باشد مگر آنکه ناقلی بیاید و از ین اصل تعلق کند حاصل آنکه نا در را
میرسد که در نذر از طرف خود نائب گیرد و واهب را میرسد که در بخشیدن در هبه که در ان بجا نبود کسی را نائب گرداند و
معتق را میرسد که در عتق از جانب خویش استنابت کند و نحو این امور و هر که دعوی منع از امری از ین امور کند بر وی وجبت
که ناقلی از ین امور بیارد و از انچه دال ست بدلالت بینه برین جواز فرستادن نائب ست در جهاد و تجهیز مجاهد و نحو آن و کذا
مانعی از ایقاع ظهار و طلاق باستنابت نیست اگرچه ظهار قول منکر و زور ست و طلاق بدعی منهی عنه ست لکن چون حکم آن برد
فعل لازم خود ش ست پس کسی اکه درین باب نائب خود گرفته این حکم لازم او هم باشد و کذا مانعی از توکیل و استنابت در
اثبات و استیفاء حد و قصاص نیست خواه اصل حاضر باشد یا غائب و چه قسم این نیابت صحیح نبود و آنحضرت صلعم کسی را بفرستاد
تا رؤس کفره را که ایذا ایشان میرسانیدند بکشد و این در غیر واقعه رو داده و این استیفاء حدی ست که بر آنها واجب گشته بود و انها
بدان حلال آمده زیرا که از یهود بودند ... روی یهود نداشتند و همچنین علی مرتضی را برانگیخت تا در آینده را بر اصابت
بکشد وی او را مجبوب یافت و انیس را فرستاد و فرمود اغد یا انیس علی امرأة هذا فان اعترفت فارجمها آن چنان
استنابت متفرع از ثبوت تولی اصل ست پس اگر ولایت بر اصل آن شیٔ ممنوع باشد منع توکیل از ان بفحوای خطاب ثابت
مگر توکیل زن کسی را که بزنی دهد او را که شرع بدان آمده و در ینجا هم لفظ شرط نیست بلکه صحیح ست استنابت از هر واحد برای
هر واحد هر که باشد و در هر چه باشد هر چند باشارت از قادر بر نطق یا بکتابت از قلم بود و باطل میشود برد زیرا که دخول او
بر وکیل واجب نیست و چون واجب نشد او را میرسد هر گاه که خواهد نفس خود را معزول سازد و چون منعزل کرد باز نائب
و وکیل جز بتراضی دیگر نشود و همین ست معنی تجدید و لهذا اعتبار قبول بلفظ نیست و انقلاب فضول و کالت بمخالفت معتاد
صحیح ست زیرا که انچه وکیل را موافق قصد موکل می بایست کرد نکرد با آنکه معتاد در عرف هر دو همان مقصود در وکالت بود
نزد اطلاق پس مصیر بسوی غیر آن مخالفت ظاهر ست که لازم وکیل و موکل نیست وکیل را از انجهت که وی قصد تصرف
از برای نفس خود نکرد و موکل را از انجهت که انچه وکیل کرد مراد او نبود و اما مخالفت چیزیکه موکل تعیین آن کرده پس ترک آن
ظاهر ست مگر عادلی عدول و خلاف موکل در امری کند که در ان مصلحت خالصه باشد و بمخالفت آن مصلحت غرض موکل متعلق
نبود چنانکه عروه بارقی را رسول خدا صلعم امر باشترا اضحیه از برای خود بیک دینار داده بود وی دو کبش بیک دینار خرید کرد و یکی را
از ان هر دو بدیناری بفروخت و یک دینار و کبش پیش آنحضرت آورد آنحضرت صلعم او را دعا داد و همچنین حال استنفاد ست
مگر آنکه موکل را غرضی بنسیه متعلق باشد که درین حین بر وکیل مطابقت غرض موکل واجب ست بنا بر آنکه متصرف از طرف
اوست خودش را حظ و ابراز نیست و نه وی ماذون ست بدان پس فعل او کالعدم ست و معتبر در نفی وکالت قول موکل

زیراکه اصل عدم اوست پس قول قول نافی باشد و هکذا قول قول اوست در قدر چیزی که وکیل خریدش کرده و در
ثمن آن چه نافی زیادت منکر اذن دهی ست بآن و اصل عدم آن و عدم اذن بآنست در روایتی و در روایتی که مقتضی تعلق ضمان
بوکیل باشد نیامده و درین حین تولی طرفین از وکیل در هر شی صحیح باشد اگر قصدش آنست که این شی موکل است و در اثبات
قاصد نفس خود ست وکیل را ابود و مانعی از آن از شرع و عقل نیست و احدی نگفته رضاء خصم در خصومت وکیل از طرف موکل
شرط ست و نه هیچکی قائل بعدم صحت خصومت از وی مگر با حضور موکل ست بلکه بذکر همچو تخصیص پرداختن جز توسیع دائره و
تطویل مسافت نیست و آنچه از ابوحنیفه رح اشتراط همین مروی ست گمان نمیرود که صحیح باشد چه رای شریف او که بنای بسیاری
از مسائل بران ست ارفع القدر ست از انکه چنین تجویز فرماید و نیست مانع از برای وکیل از تعدیل بینه خصم لکن اقرارش بر موکل
صحیح نیست زیراکه موکل او را وکیل خصومت و مدافعت کرده ست نه وکیل اقرار بر موکل و آنچه بدان اذنش نداده و عجیب
ازین تنزیل نکول از وکیل بمنزله اقرار ست فیا لله العجب من اهدار اموال العباد بما لا تستحل به من
الاسباب آری صلح و توکیل و ابراء از وکیل صحیح نیست زیراکه بدان مامور نبوده مگر آنکه مفوض بتفویض شامل این امور باشد
بشمول ظاهری چه در بعض اضرار محض موکل ست و هو الابراء و در بعض کمتر از اضرار ابراء ست و هو الصلح و بعض مظنه عدم صدق
خصومت ست بلا اراده موکل و لکن سخن در تصحیح اقرار وکیل بغیر شرط ست و ظاهر آنست که تفویض موکل منصرف بسوی
چیزیست که در ان نفع محض و مصلحت خالصه موکل باشد و بسوی غیر آن باز نمیگردد و همین ست ظاهر عاقل از تفویض مراد می دارد
و موکل را میرسد که وکیل خود را هرگاه که خواهد عزل نماید خواه خصومت کرده یا نکرده و خواه خصم طالب عزلش شده یا نشده خواه
در حضرتش منصوب شده یا در غیبتش و اینقول که عزلش مضر خصم ست تعلیل علیل و کلام ما لا یحصل ست فسبحان الله ما للعباد
ما لنا و لطلب الخصم و النصب بحضرته و ای جدوی لتکلیف عباد الله بهذه الخزعبلات آری عزل وکیل بموت
موکل صحیح ست زیراکه وی او را در حیات خویش نائب ساخته بود نه بعد از موت و همچنین باطل میگردد وکالت بردت موکل
زیراکه وی باین ردت مباح الدم و المال گردیده پس وکیل را خصومت از طرف وی بچه قسم می تواند رسید و خبر واحد در عزلش
کافی ست و چون در تکالیف عامة البلوی خبر واحد کافی باشد در عزل وکیل از خصومت چرا کفایت نکند و آنچه وکیل بعد از
عزل بکند لغو ست و این ظاهر ست خواه آنرا دانسته باشد یا ندانسته چه اعتبار بانتهاء ست و وکالت باجرت صحیح ست زیراکه نه از ان
قربست که در ان او را اخذ اجرت حرام باشد و استحقاق او از برای اجرت بقدر حصه کار و بار ست و نیست فرق میان
صحیحه و فاسده بر فرض صحت اتصاف بعض وکالات خصومت بصحت و بعض آن بفساد و نیست وجه از برای آن بلکه
مستحق حصه فعل ست از اجرت مسماة و با عدم تسمیه استحقاق اجرت مثل دیگر وکلاء در همچو خصومت دارد ٭٭

باب الکفالة

اصل واجب قضاء لازم ست بوجه شرعی وصاحب حق را میرسد که مطالبه تسلیم از من علیه الحق بکند واگر من علیه الحق مهلت
مدتی از صاحب حق خواهد و وفا بدان در حال متعذر باشد بنا بر تعذر مال یا عدم نفاق مال در حال امهال متوجه گردد بنا بر
اقتضای ضرورت وصاحب حق را میرسد که از غریم خود توثق برهن یا ضمین بکند وهمچنین اگر من علیه الحق فی الحال متمکن از
تسلیم ست بلا مانع وصاحب حق رضا بامهال مدت با توثیق بضمین یا رهن داد او را میرسد زیراکه مالک تا التضییق در تسلیم مع الامکان
بر من علیه الحق بتاجیل جائز ست هکذا ینبغی ان یقال ومعنی کفالت بالوجه آنست که احضار مکفول علیه نزد حاجت بسوی
احضار او واجبست ونزد تعذر احضار کفالت وجه کسی که بروی حد یا قصاص ست باینمعنی صحیح ست ومطالب میشود کفیل باحضار او
چنانکه باید لکن حبس او نزد تعذر احضار صحیح نیست وصحت کفالت بمال ظاهرست واما کفالت بعین پس اگر رد عین بر کسیکه
در دست اوست واجب باشد هرچند مضمون نبود و نزد وجوب رد کفالت صحیح ست ورد ش بر کفیل واجب چنانکه
واجب ست بر مکفول علیه واگر تلف شود حکمش حکم اعیان متلفه غیر مضمونه باشد ودر صحت ضمانت بتسلیم دین خود شکی نیست
ونه دران کدام نزاع ست وبر کفالت بالوجه معنی مطلق کفالت صادق ست وبر کفیل زعیم بودن راست می آید پس آنچه زعیم
را لازم آید کفیل را لازم باشد نزد تعذر احضار وجه مکفول علیه وهو قوله صلی الله علیه وسلم الزعیم غارم کما اخرجه
ابوداود والترمذي وابن ماجة وتضعیف اینحدیث باسمعیل بن عیاش بی وجه ست زیراکه ضعف در روایتش از حجازیین ست
ودر روایت از شامیین قوی ست واینحدیث را از شرحبیل بن مسلم شامی روایت کرده نه از کدام رجل حجازی وحدیث را
طرق ست ونسائی دو طریقش از روایت غیر اسمعیل آورده ویکی را از آنها ابن حبان صحیح گفته پس چون بر کفیل وجه احضار
مکفول بوجه متعذر گردد او را ضمان چیزی که بر ذمه مکفول بوجه ست باین حدیث شریف لازم آید اگر تعلق آنچیز بمال ست
نه آنکه متعلق ببدن باشد که درینصورت واجب بروی سعی ست در تحصیل آن تا آنکه بهر وجه متعذر شود وتمام کلام بر تضمین
وجه باید ولکن از اینجا شناخته باشی که مآل کفالت وجه بسوی ضمان مال ست وحق قول قائل بآن دلیل ست وصحیح ست
از میت معسر تبرعاً زیراکه وی خود را در چیزی در آورده که از انجام کارش خوف تضمین ست لقوله صلی الله علیه وسلم
الزعیم غارم ودلیل دال ست بر صحت کفالت از مرده تنگدست چنانکه بخاری وغیره از حدیث سلمه بن اکوع روایت
کرده اند که ان النبي صلی الله علیه وسلم اتي بجنازة لیصلي علیها فقال هل علی صاحبکم من دین قالوا نعم
دیناران فقال ابو قتادة هما علي یا رسول الله فصلی علیه النبي صلی الله علیه وسلم زاد احمد والدارقطني

وانما کران النبي صلی الله علیه وسلم قال له لما قضی دینه الآن بردت علیه جلده و قد روي من
طرق وفیها اختلاف في قدر الدین وقد تقرر باصل الحدیث صحة الضمانة و نیست اعتبار بلفظ بلکه اعتبار بچیزیست
که مفید معنی کفالت باشد اگرچه باشاره بود و مرجع در مدلولات بسوی اعراف ست چه متکلم شکلم غالباً بمقتضای عرف اشد
وکفیل را میرسد که از برای خود هرچه خواهد شرط کند و نیست فرق میان وقت و شرط و میان اجل و تعلیق بمجهول بلکه
همه سواء بسواء ست خواه عرضی همچو دیاس ونحو آن بدان متعلق باشد یا نباشد همچو ریاح ونحو آن و فرق کردن درینها راجع
بسوی روایتی یا درایتی نیست چه تعلق غرض و عدم آن امر خارج از ان تعلیق ست که وکیل آنرا از برای نفس خود جائز
دارد و بران تقیید لزوم ضمان کند و صاحب حق را خیار ست اگر خواهد رضا دهد بدان یا ممتنع شود از ان وصحیح ست تسلسل
کفالت زیراکه حقی که بر مکفول علیه بود بر ذمه کفیل آمد پس چنانکه کفالت از مکفول علیه اول صحیح بود همچنان کفالت از ین
وکفیل صحیح باشد و همچنین مانعی از صحت اشتراک در کفالة و ثبوت طلب مکفول له از کفلا نیست زیراکه حق بر یکی از ایشان
متوجه ست پس موجب کفالتش باشد و نزد تقرر کفالت حاکم را میرسد که بقدر لزوم مال از مال کفیل بگیرد و بصاحب حق
بدهد بدون حبس واگر بنابر بعد مال یا تغلب او بر مال قطع از وی ممکن نشود حاکم را حبس او میرسد یا غریم را بفرماید که ملازم
او شود تا آنکه از انچه بر ذمه اوست خلاص گردد و نیست فرق درین صورت میان کفیل الوجه نزد تعذر احضار مکفول بوجه
و میان کفیل مال و دلیلش همان حدیث متقدم ست که الزعیم غارم و ساقط میشود کفالت وجه بموت مکفول به زیراکه وفا
بدان متعذر گشته و وفاتش از طرف او تعالی صورت بسته نه از طرف و سبب کفیل و نه بسببی از طرف مکفول علیه پس انچه
زیر قدرت او داخل نیست بروی واجب نباشد وهکذا ساقط میشود بسپردن کفیل نفس خود را و با براء وهبی یا مالیکه
بر کفیل بود و بقبول صلح از هر دو و اینهمه واضح ست و همچنین با تهاب کفیل چیزی را که ضامنش بود چه باین هبه آن ضمان
ساقط میشود واگر موهوب کفیل نزد مکفول علیه باقی ست کفیل را گرفتن آن از مکفول علیه میرسد زیراکه از ان او شده
و با وجود کفالت اگر خصم طلبش از اصل کند صحیح باشد زیراکه اصل حق بروی ست و اثباتش بر کفیل مستلزم اسقاط از
مکفول علیه نیست نه شرعاً و نه عقلاً و نه عادةً و استدلال بر عدم مطالبه اصل بقوله صلعم الآن بردت علیه جلده
پس صحیح نیست بنابر فرقی که در میان کفالت بر میت معسر ست که رجوع بروی متعذر و وجوه مکاسب بروی دشوار
و تعلق ضمان بوی مشکل ست و میان حي صحیح کاسب که متمکن ست و ضمان و غیره بوی متعلق آری اگر کفیل برارت
مکفول علیه شرط کرده ست ظاهر برارت اوست باین شرط بنابر آنکه از اصل بری ست و چون دخول کفیل در کفالت
باختیار نفس خود ش باشد پس انچه از برای غیر بر خود لازم گردانیده لازم او شود و انسان را میرسد که مال خود در هر چه

خواهد صرف کند خواه بطور تملیک غیر باشد یا مدیا هبه کند یا در نذر دهد یا مال لازم وا مرد اهبب بر غیر یا بر جان خود بگیرد فرقی در میان این صور نیست وجهالت فی الحال غیر موثر درین کفالت ست فسادا یا ابطالا نا چه اعتبار در هیچ امر منتهائی حال ست وانتهاء حال بسوی علم بقدر اوست جملةً یا تفصیلاً ۰ برین تقدیر ضمانت بر معین بمعلوم و مجهول و بانچه ثابت ست یا ثابت شود و بانچه بر مصادر یا بانچه مسروق شود یا غرق گردد یا بوجهی از وجوه تلف شود همه نافق ست در اختیار مکلف از برای خود انچه بدان ضمان لازمش میگردد والزام آن بغیر اکراه و اجبار کرده ست چه وی را تصرف در مال خویش چنانکه خواهد در غیر اضاعت و در غیر امری که مباح شرعی باشد میرسد و درین صورة اضاعت مال ست و نه تصرف بدان در غیر حلال و التزام چیزیکه بر مصادر باشد قربت عظیمه و تفریج کربت و دفع ظلامت ست و در عین تالف ضمانت مثل آن عین یا قیمت اوست و لغویت ضمانت در مثل این صورت صحیح نیست زیراکه وی خود اندران داخل شده و مفروض آنست که وی کامل العقل صحیح التصرف ست و صحیح نیست رجوع در هیمه انواع بر جمیع تقادیر فاعرف هذا فانه الذی ینبغی المصیر الیه والتعویل علیه لقوله صلی الله علیه وسلم الزعیم غارم و رجوع مامور تسلیم مطلقاً ظاهر ست زیراکه وی غریم حق اوست بسبب مراد بکفالت تسلیم چیزیکه بروی ست و مجرد امر بکفالت کافی ست زیراکه مستلزم ضمان ست و لوم بملزوم امر ست بلازم آن و اگر امر نیست بلکه کفیل تبرعاً دران داخل شده پس درینجا او را راهی بر مکفول علیه نیست زیراکه وی بدان امر نکرده و نه او را فریب داده و نه از برای آن تسبب نموده تا می توان گفت که بسبب آن غریم حق اوست و نیست فرق در میان کفالت صحیحه و فاسده و کفیل راکه الزام نفس خود بر وجهی که بنابرش بروی وفاء آن واجب شود نکرده رجوع بسوئی کسیکه مال خود بوی داده میرسد و اگر نفس خود را بدان ملزوم کرده ست مکفول علیه را بروی بنفس این الزام حق ثابت ست و رجوعش بروے صحیح نبود زیراکه جانے ست بر جان خود

باب الحوالة

صحیح ست بانچه افاده دلالت کند اگرچه باشاره از قادر بر نطق بود کما کررنا مثل هذا فی الابواب التی اعتبروا فیها الالفاظ و قررناه ولابد ست. بذمه حوالة که محال حوالة را بپذیرد زیراکه این حواله نقل چیزیست که از ان اوست از یک ذمه بسوئی ذمه دیگر پس منتقل نشود از ذمه اولی بسوئی ذمه اخری مگر باختیار و قبول او ولکن چون حواله بر توانگر کند و وی نپذیرد آثم گردد زیراکه خلاف امر نبوی ست وهو قوله صلی الله علیه وسلم اذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع کما فی الصحیحین وغیرهما من حدیث ابی هریرة و فی لفظ لمسلم واذا احیل احدکم علی ملی

جمهور گویند امر از برای ندب ست و ظاهریه بآن رفته اند که از برای وجوب ست و احاله بر معسر یا بر مقل بتاجیل یا بر متفلت از تسلیم یا مجهول الحال ازین امور تغریر ست حالانکه وی بنقل دین خود بذمه محال علیه جز با عدم مانع راضی نیست و رضائیکه با وجود مانع واقع شود آنرا حکم نیست بلکه غرر و تدلیس ست ؏

باب التفلیس

افلاس و اعسار لغةً و شرعاً قریب المعنی ست و مرجع هر دو یکی ست که تعذر از قضاء دین ست و صاحب دین را میرسد که مطالبهٔ وام خود در هنگامیکه امکان تحول حال از اعسار بسوی ایسار ست بکند و مطالبه با ظهور اعسار مخالف حکم خداست وان کان ذو عسرة فنظرة الی میسرة و قرضدار را اگر کسی چیزی بغیر طلب و سوال هبه کند او را مانعی از قبول آن نیست بلکه واجب ست که بگیرد و در دین بدهد و هر که مدعی اعسار ست وی بینه آرد یا سوگند خورد کما قال صلی الله علیه وسلم شاهدك او یمینه و بعد ازین هر دو حبس او روا نیست خصوصاً نزد جمع میان هر دو با آنکه چیزی نیست و اگر کنند شرع نباشد بلکه حکم طاغوتی بود آری اگر قرضدار توانگر ظاهر الغنا ست و معصم بر مطل ست عقوبتش روا باشد چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث عمرو بن شرید آمده قال صلی الله علیه وسلم لی الواجد ظلم یحل عرضه و عقوبته و لکن حال اینکس را با حال کسیکه بینه آورد یا سوگند خورد و بر فقر خود با علی صوت ندا کرد کدام مناسبت ست و بائع اولی بانچه ثمنش متعذر شده باشد و این حکم در سنت قائمه از طریق جماعه از صحابه بصحت رسیده از انجمله ست حدیث ابی هریره در صحیحین و غیرهما مرفوعاً من ادرك ماله بعینه عند رجل افلس او انسان قد افلس فهو احق به من غیره و لفظ مسلم و نسائی این ست اذا وجد عنده المتاع و لم یفرقه انه لصاحبه الذی باعه و در حدیث ابی بکر بن عبد الرحمن بن هشام آمده ان النبی صلی الله علیه وسلم قال ایما رجل باع متاعا فافلس الذی ابتاعه و لم یقبض الذی باعه من ثمنه شیئاً فوجد متاعه بعینه فهو احق به اخرجه مالك فی الموطا و ابو داود مرسلاً و وصله ابو داود عن ابی بکر المذکور عن ابی هریرة و این طریق را تضعیف کرده اند بآنکه در اسنادش اسمعیل بن عیاش ست لیکن وی این روایت از حارث زبیدی کرده که شامی ست نه از کدام حجازی و هم عبد الرزاق وصل آن در مصنف و ابن حبان و دار قطنی از طریق ابی هریره کرده اند لکن بلفظ متقدم حدیث ابی هریره در صحیحین و غیرهما و حاکم را میرسد که بر مدیون واجد حجر کند زیرا که چون دین بذمه معلوم معین ثابت شد و صاحب دین مطالب ست و غریم با آنکه متمکن از قضا از مال خود ست مماطل ست در یصورت مستحق سزا و جزا باشد لقوله صلی الله علیه وسلم لی الواجد ظلم یحل عرضه

وعقوبته و بر حکام شرع که قادر اند بر رفع ظلامات و اخذ بر ایدی ظلمه واجب ست که دین از ظالم قسراً و قهراً بستانند
و بصاحب مال بدهند و اگر قرضخواه مجرد حجر بر قرضدار می خواهد این اقل چیزی باشد که بر حکام شریعت واجب ست و اینکه
ذکر کردیم معلوم ست بکلیات و جزئیات شریعت و منجمله اش اوامر بمعروف و نهی از منکر اند و اخذ از برای
مظلوم از ظالم وهي كثيرة جدا في الكتاب والسنة و این معنی ست از استدلال بحدیث کعب بن مالك
ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم حجر على معاذ ماله وباعه في دين كان عليه اخرجه الدارقطني
والبيهقي والحاكم وصححه و بحدیث عبد الرحمن بن كعب قال كان معاذ شابا سخيا فلم يزل يدان حتى اغرق
ماله كله في الدين فاتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكلمه ليكلم غرماءه فلو تركوا لاحد لتركوا لمعاذ
لاجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فباع رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم ماله حتى قام معاذ
بغير شيء رواه سعيد بن منصور في سننه هكذا مرسلا واخرجه ايضا ابو داود وعبد الرزاق قال
عبد الحق المرسل اصح وقال ابن الطلاع في الاحكام هو حديث ثابت انتهى و دال ست بر جواز حجر مال مفلس
و تفریق آن همه میان اهل دین حدیث ابی سعید در صحیح مسلم بلفظ ان رجلا ابتاع ثمارا على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاصابتها جائحة فكثر دينه فقال النبي صلى الله عليه وسلم تصدقوا عليه فلم يبلغ وفاء
دينه فقال خذوا ما وجدتم وليس لكم الا ذلك و معلوم ست که چون تفریق مال مفلس میان اهل دین جائز ست
جواز حجرش تا آنکه میان قرضخواهان متفرق کرده شود بفحوای خطاب هم ثابت باشد و لکن با اینهمه تضییق بر وی بعد از حلول
اجل باید نه پیش از آن و نیز در مطالبه خصوم باید نه بغیر آن چه اگر خصوم طلبش ترک دهند توسیع خناق او و تنفیس از وی
کرده باشند و حاکم را نزد قرائن داله بر صدق مدعی یا بر آنکه مدعی علیه عنقریب در مال خود تصرف خواهد کرد از ملک خود
خارج خواهد نمود میرسد که از تصرفش محجور نماید و تعمیم و تخصیص بدان می در آید یعنی اگر حجر جمیع اموال از جمیع غرما مصلحت
باشد همه را محجور کند و اگر حجر بعض مال وافی بدین بود همان قدر محجور کند و چون حجر جمیع جائز باشد این حجر متناول بود مال
زائد بر دین را و مالی را که در مستقبل بملک او در آید زیرا که مفروض آنست که محجور جمله مال ست در زائد و مستقبل منجمله مصداق
مال قرضدار ست پس اگر تعلیق حجر بقدر وفاء دین اهل دین بغیر تعمیم ممکن باشد اگر مال او بیشتر از دام ست پس تعیین
عدل ست و اگر بدون حجر کل ممکن نبود حجر جمیع سائغ باشد زیرا که حفظ اهل قرضدار یکی از ان قضاء قرضخواهان نتواند شد
جز باین تدبیر راست نمی آید و حاکم را فک حجر از طرف خود نمیرسد تا آنکه دین منقضی گردد یا غرما اذن بفک دهند
و لکن ملبوس و مسکن و آنچه محتاج الیه ست از برای وقایه برد و حر و آنچه ضرورت بسوی آن داعی ست مستثنی ست از مالیکه

بدان قضاء دین واجب ست ولهذا منقول نشده که آنحضرت صلعم معاذ را از مسکن و خانهٔ او بدر کرده باشد یا او را
برهنه ساخته یا متاع لابدیه منزل که محتاج الیه ست بیرون آورده بوده و استثناء خادم وقتی تمام شود که مفلس بخدمت
نفس خود و اهل خود قادر نباشد و اگرچه استثناء این چیزها از برای غیر کسوب و متفضل که غلات وقف و نحو آن بر وی
عائد باشد اولی ست بنا بر آنکه احوج ست ازین هر دو ولکن معلوم ست که امثال معاذ و اضراب او را آنچه حاجت بسوی
آن داعی ست گذاشته شده با آنکه با سیاف و اعمال خویش کاسب بودند و هکذا لائق آنست که از برای مفلس بهر
تقدیر طعام و ادام را که حاجت بسوی او خواهان ست تا وقت دخل بگذارند و مجاهد را و هر کرا که محتاج بسوی مدافعت
از جان و مال خود ست سلاح ترک دهند و عالم را کتب تدریس و افتاء و تصنیف که محتاج الیه اوست واگذارند و نیز
هر که معاش او بکشت کاری ست و در حرث محتاج دابه و آلات کشاورزی ست ترک نمایند و هکذا هر که کسب او بتاجیر
دواب و نحو آن ست دابه را از برای وی واگذارند و وجه استثناء این چیزها آنست که حاجت بسوی آنها همچو حاجت
بسوی امور متقدمه مستثناة ست و شک نیست که مرد کسوب ساعی در وجوه رزق و ابواب دخل در حکم مستغنی از استثناء
قوت و ادام ست اگر از کسب آنقدرش بهم میرسد که بدان قوام وی میتواند شد و اگر کسبش قاصر ست از وفا بمحتاج الیه
او را حکم غیر او می باشد در آنچه حاجت بجانب آن داعی ست حاصل آنکه تفویض همچو امور بانظار حکام عدل ست که ما
انزل الله تعالی را می شناسند و بسنت مطهره کار میبندند و همین ست در خور مقام نه غیر آن بنا بر اختلاف احوال و اشخاص
و امکنه و ازمنه و در تنجیم بر مفلس معتمد فاضل از کفایت معتبره ست اگر بیابد و رنه حکم قول او سبحانه ست وان کان
ذو عسرة فنظرة الی میسرة و منجمله اسباب حجر ست صغر و رق و جنون زیرا که تصرف نمیکند از صغیر مگر ولی او و عبد
مالک چیزی نیست و جز باذن مولای خود در هیچ شی تصرف نمی تواند کرد و از طرف دیوانه ولی او کارگزار باشد چه او را
عقل نفع و ضرر نیست و مادام که مجنون ست قلم تکلیف بر وی روان نیست پس عدم صحت تصرف اینها شرعاً گویا حجر ست
بر ایشان از طرف شرع و حاجتی بسوی حجر گردانیدن مرض نیست چه تصرف مریض مادام که ثابت العقل ست شرعاً
نافذ ست مگر آنکه مرض مخوف داشته باشد و بودن رهن نیز ا حجر مادام که رهن ست تمام نیست زیرا که حق مرتهن بدان
متعلق ست جز بانچه در کتاب رهن گذشته خارج از رهنیت نگردد و منجمله اسباب حجر یکی سفه و سوء تصرف و عدم ادراک
مصلحت از مفسدت و ربح از خسر ست و ادله بران قائم و استیفاء آنش در شرح منتقی بوده و مال نمی شود بسبب حجر
دین مؤجل چه تاجیل حق مدیون گشته و بحجر بروے آنچه مقتضی سقوط حق ثابت باشد حاصل نشده

باب الصلح

صلح از حقوق صحیح ست بنا بر آنکه داخل ست زیر عموم حدیث عمرو بن عوف ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الصلح
جائز بين المسلمين الا صلحا حرم حلالا او احل حراما اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجة والحاكم
وابن حبان وصححه الترمذي واین تصحیح از ترمذی منجمله منتقدات ست چه در اسنادش کثیر بن عبد الله بن عمرو بن عوف ست
شافعی و ابو داود در حق وی گفته اند که رکنی از ارکان کذب ست و از ترمذی اعتذار کرده اند بآنکه تصحیحش باعتبار کثرت طرق اوست
و ابو داود اخراجش از غیر طریق او نموده و از حدیث ابی هریره آورده و ابن حبان و حاکم تصحیحش و ترمذی تحسینش نموده
و هم حاکم روایتش از حدیث انس و دارقطنی از حدیث عایشه نموده و حدیث را طرق ست غیر این طرق و بعض آن حجت در
هر صلح قائم می شود مگر انچه آخر حدیث باستثنایش پرداخته و باین دلیل متقرر شد صحت صلح بمنفعت چنانکه صحیح ست بمال
و ببعض چنانکه صحیح ست بکل و بموجل و معجل و تقیید صحت در بعض این صور محتاج قیام دلیل ست بران و اگر قائم نشود هر صلح
جائز باشد مگر انچه حرام را حلال یا حلال را حرام گرداند و صحیح ست تقیید هر صلح بانچه هر دو متصالح خواهند از شروط مگر
بمانع و دلیل بر مدعی وجود و تاثیرش در منع ست و معتبر در صلح از مجهول بمعلوم حصول تراضی ست که مناط شرعی ست
در تحلیل اموال و چون این مناط دست بهم دهد بهر حال جائز باشد تا وقوف بر قدر جملةً یا تفصیلاً ممکن ست زیرا که هر چه
بر قدرش بوجهی وقوف حاصل نشود این مناط دران متحقق نبود و دال ست بر جواز صلح بمجهول از معلوم انچه در صحیح ثابت
شده که ان جابر بن عبد الله كان عليه دين ليهودي فعرض عليه تمر بستانه فابى فكلم جابر النبي صلى الله
عليه وسلم ان يكلم اليهودي فعرض صلى الله عليه وسلم ذلك على اليهودي فابى فمشى رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم قال جد له فاوف اليهودي وبقي لجابر تمر وهو سبعة عشر وسقا بعد ان اوفى اليهودي ما هو له وهي
ثلاثون وسقا و چون دین متعلق بترکه میت گردد و هر یکی را دران نصیبی باشد اگر یکی از ورثه مصالحه از جمیع کند جبرش
بر باقیین در انچه زائد بر نصیب خود در صلح داده ثابت باشد اگر اجازتش دهند و بدان راضی گردند ورنه نفوذ صلح در نصیب
او باشد و عدم صحت صلح در حدود از آن جهت ست که این صلح حرام را حلال میکند چه اسقاط حد و بعد از ثبوت حرام ست
چنانکه بادله صحیحه وعید بران ثابت شده و همچنین صلح از نسب زیرا که بر منتسب بغیر پدر خود و مدعی غیر بر قوم
وعید شدید آمده و صلح از انکار داخل ست زیر عموم حدیث متقدم و نیست دران تحلیل حرام و نه تحریم حلال
پس وجهی از برای منع ازان نبود و اینقدر در دفع منع کافی ست و معهذا صلح از انکار از آنحضرت صلعم ثابت شده کسانی که
در مسجد شریف تنازع کردند و آوازهای ایشان بلند شد تا شنید آنحضرت صلعم قرضخواه را اشاره کرد که شطری از دین خود
بنهد و بگذارد و وی بدان راضی شد و این قصه ثابت ست در صحیح و چنانکه این صلح از انکار داخل ست زیر عموم

حدیث مذکور همچنان داخل ست زیر کریمهٔ والصلح خیر و زیر آیهٔ و اصلاح بین الناس **فصل** ابراء عبارت ست
از اسقاط دین و انداختن ضمان عین و اباحت امانت واین ظاهرست محتاج تدوین نیست و مجرد اختلاف در اصطلاح
که ابراء اسقاط ست یا تملیک در خور ذکر بکتب فقه نیست چه تدوین این کتب نه از برای بیان اصطلاحات متواضع علیهاست
بلکه از برای بیان احکام شرع و وضع چه مراد با براء آنست که قرضخواه را قرضی که بر قرضدار بود باقی نماند و همچنین ابراء
از عین که بمجردش موجب ملک گردیدن آن عین ست از برای کسیکه اورا ابراء کرده چه بارها گذشته که مناط شرعی در انتقال
املاک از ملکی بسوئی ملکی دیگر بحصول تراضی باشد و مشتری راضی شده که این عین ملک مبری عنه گردد پس ملک او شد و مستلزم
عدم مطالبه بضمان آمد و هکذا اباحت امانت که مراد بدان جز این نیست که ملک مباح له شد چنانکه خواهد دران تصرف کند و نیست
اعتبار بلفظ ابرائت یا احلالت چه معتبر حصول دلالت بر معنی ست کائنا ما کان و بهر صفت که واقع شود اگرچه بغیر لفظ از
دوال غیر لفظیه باشد و چون مبری محسن ست اورا میرسد که احسان خود را بهرچه خواهد مقید گرداند بدون فرق میان شرط معلوم
و مجهول و رجوعش بنابر تعذر شرط از انجهت ست که این رجوع اثر مترتب ست بر شرط و فائدهٔ حاصله از وست و همچنین
تقیید بعوض که ا... از برای او بود پس تمام نشود مگر بدان و هکذا صحیح ست تقیید بموت مبری پس نفاذش بموت او باشد
همچو سائر وصایا آری ابرائیکه با تدلیس بفقر و اهدار حق باشد صحیح نیست چه این ابراء از رضا و طیب نفس صادر نشده
بلکه صدورش از خدیعت و تغریرست و انکشافش کاشف از عدم رضاست که مناط شرعی ست و لابدست که مبری
عالم باشد بقدر ابراء جملة او تفصیلا و همین ست مطلوب و بر کسیکه حق ست بیان قدر یا صفت واجب نیست و ابراء ورثه
مشعر برضا بترک مطالبه و ترک رجوع بر ترکه ست و این موجب سقوط دین ست از ترکه پس ورثه مستحق آن اند و ابراء آنها
مستلزم سقوط دین و عدم تعلقش بترکه باشد و ذلک هو المطلوب و بطلان ابراء برد ظاهرست زیرا که هیچ شی در ملک
انسان جز باختیارش نمی در آید و قبول دران معتبر نیست

باب الاکراه

اما اکراه بوعید قتل یا قطع عضو پس شک نیست که تکلیف مکره در مثل صورت بترک تکلیف بما لا یطاق ست و حق تعالی گفته
ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به و در حدیث صحیح حاکیا عن عزوجل آمده که انه قال قد فعلت پس جواز فعلی که
بران اکراه کرده شد در مثل این صورت ماذون به شرع ست و تکلیف بدان مرفوع و شک نیست که کفر غایتی ست که ورای آن
غایتی در معصیت خدا نیست و حق تعالی تکلم بکلمهٔ کفر همراه اکراه جائز داشته من اکره وقلبه مطمئن بالایمان

ولکن من شرح بالکفر صدرا الآیه فرموده وازین قبیل ست حدیث رفع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه وسخن بر طرق این حدیث گذشته وبعضش شاهد بعض ست پس صالح احتجاج باشد واما اکراه باضرار فقط پس ظاهر جواز فعل محظورست بآن زیراکه غایت آنچه در سبب نزول کریمه الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان واقع شده آنست که کفار بعض مسلمین را در حر رمضاء مبسوط میساختند و بر صدور آنها صخرات می نهادند وهم او تعالی اکل میتة بمجرد اضطرار بسوی مردار مباح ساخته واکل آن من جملهٔ محظورات ست چنانکه معلوم ست واز آنچه دال ست بر جواز باطلاق ضرر قول او تعالی ست الا ان تتقوا منهم تقاة ونیست حکم ضمان بر مباشر فعل با اکراه بلکه ضمان بر فاعل اکراه ست وچه قسم میتواند شد که بمجرد امر از قوی بضعیف ضمان ثابت شود وبا وقوع اکراه از وی بمکره ثابت نگردد زیراکه امر ست با جبار و وعید باضرار منضم بسوی اوست ونیست اضعف تر از مکره وتا تواند کلمه کفر را تاویل سازد واز معرت اکراه بر کفر بخدای عز وجل متخلص گردد ودر هر چه نتواند بکند واین همچو لا فعل باشد واین از وضوح وجلا در محلی ست که التباس وتردد در او را گنجایش نیست گویا درینحالت همچو آلت از برای فاعل اکراه گشته پس در تکلیف او بفعل تکلیف ما لا یطاق ست باآنکه حق تعالی بنصوص کتاب وسنت رفع آن از عباد خود فرموده وچون باضرار فعل ما حرم الله جائز باشد کما قررنا پس ترک واجب چه قسم بدان جائز نخواهد بود وچه قسم معاملات بدان باطل نخواهند شد وبطلانش در خور آن نیست که دران ترددی از متردد وشکی از شاک باشد وبارها شناسایت کرده ایم که مناط شرعی در جمیع معاملات تراضی ست کما قال تعالی تجارة عن تراض وکدام رضا موجب اکراه خواهد بود وچون معامله بمجرد عدم وجود رضای محقق وعدم وجود طیبت نفس صحیح نیست با مجاوزت ازین حد بسوی اکراه بر فعل چه قسم باطل نباشد وخشیت غرق همچو اکراه ست چه ازان واز نحو آن خشیت تلف متسبب میگردد تا بخشیت ضرر چه رسد

باب القضاء

جمیع مسلمانان متفق اند بر وجوب امر بمعروف ونهی از منکر وچند بار گذشته که این هر دو دو عمود عظیم اند از اعمده دین و واجب اند بر هر فرد از افراد مسلمین بوجوب مضیق وقاضی قادر بر حکم بحق وعدل و بآنچه او تعالی نازل کرده چون از دخول در قضا ممتنع شود اهمال واجب الهی ومتحتم شرعی بر خود که امر بمعروف ونهی از منکرست کرده باشد بلکه ترک اعظم واجبات علی العباد واهم تکالیف بر مکلفین پرداخته واین بر تقدیریست که دیگری از وی مغنی باشد واگر اغنا دیگر از وی نبود پس کدام واجب بر وی اوجب تر از دخول وکدام تکلیف شرعی عدیل این تکلیف وکدام فرار از آنچه بدان او تعالی

عباد خود در منصب کرده ست مساوی این فرد نخواهد بود ولا سیما کسیکه حظی از علم دارد و ابلاغ حکم میان عباد الله بشرع
شریف می تواند وا ز ثبوت کسیکه مشتغل بجمع آلهی نیست و علمش بمعرفتش نمیرسد برین منصب عظیم که مقصدی از مقاصد نبوت
و مرتبه از مراتب رسالت بتر سد که درین حین وجوب آن بروسے متضیق و دخول دران بروسے
متعین باشد ورنه مشارک ست در اثم با کسیکه اجراء احکام بر غیر مجاریش و القاء آن در غیر مواقعش میکند و بعد ازین معرفت
اینمعنی شک نیست در وجوب دخول در قضا بر کسیکه غیرش از وی مغنی نیست و نیست شک در تحریم آن بر کسیکه قضاء
قضا نداد بنا بر قصور در علم یا در ادراک یا در دین زیرا که وی متلبس ست بانچه صالحش نیست و در کاری در آمده که از شان
او نبوده و ما عدای این دو صنف متردد ست میان احادیث ترغیب در ولایات و ترهیب از ان و آن از احادیث ترغیب
حدیث ابن عمر در صحیح مسلم و غیره بلفظ قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان المقسطین عند الله عز وجل علی
منابر من نور عن یمین الرحمن وکلتا یدیه یمین الذین یعدلون فی حکمهم واهلیهم وما ولوا و از انجمله ست
حدیث لا حسد الا فی اثنتین وفیه رجل اتاه الله تعالی الحکمة فهو یقضی بها بین الناس و این در صحیح بخاری و غیره است
و در صحیحین و غیرهما از حدیث ابی هریره و عمرو بن العاص مروی ست ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا اجتهد الحاکم
فاخطأ فله اجر وان اجتهد فاصاب فله اجران و درین حدیث فضیلت عظیم ست از برای قاضی زیرا که آنحضرت
صلعم تردیدش میان یک اجر یا دو اجر کرده و او را ماجور بر خطا گردانیده بلکه حاکم و دارقطنی از حدیث عقبه بن عامر و ابی هریره
و ابن عمر این حدیث را باین لفظ روایت نموده اند اذا اجتهد الحاکم فاخطأ فله اجر وان اصاب فله عشرة اجور
و در سندش فرج بن فضاله ست و ابن لهیعه تابع اوست و این هر دو هر چند ضعیف اند لکن بضم ضعیف بضعیف حدیث قوی میگردد
و شاهد اوست حدیث عمرو بن العاص نزد احمد بلفظ ان اصبت القضا فلک عشرة اجور وان اجتهدت فاخطأت
فلک حسنة و در سندش ضعف ست و درین باب یعنی در ترغیب در قضا حدیثها ست که در شرح منتقی بذکرش پرداخته
وفیما ذکرناه کفایة و حق تعالی در کتاب عزیز حکم بعدل و بحق و بما اری الله للحکام کرده و فرموده یحکم بها النبیون الذین
اسلموا للذین هادوا و اما حدیث ترهیب پس از انجمله ست در صحیح مسلم و غیره از حدیث ابی ذر بلفظ ان النبی صلی الله علیه
وسلم قال یا ابا ذر انی اراک ضعیفا وانی احب لک ما احب لنفسی لا تامرن علی اثنین ولا تولین مال الیتیم
و در مسلم ست از حدیث وی رضی الله عنه قلت یا رسول الله الا تستعملنی قال فضرب بیده علی منکبی قال یا ابا ذر
انک ضعیف وانها امانة وانها یوم القیامة خزی وندامة الا من اخذها بحقها وادی الذی علیه فیها
و این هر دو حدیث مقید اند بقوله صلعم اراک ضعیفا و بقوله انک ضعیف و نیست نزاع درانکه دخول در ولایات از برای

ضعیف حلال نیست و لهذا در حدیث ثانی بقوله الا من اخذها بحقها الخ استثنا کرده و از احادیث ترهیب است
حدیث ابی هریره نزد احمد و اهل سنن و حاکم و بیهقی و دارقطنی و حسنه الترمذی و صححه ابن خزیمه و ابن حبان قال قال رسول الله
صلی الله علیه وسلم من جعل قاضیا بین الناس فقد ذبح بغیر سکین و این حدیث اشق چیزی ست که متعلق از تقلید
احادیث ترهیب در دخول در قضا وارد شده و جماعتی آنرا مأول بر مدلول احادیث ترغیب کرده نه ترهیب تا این تأویل
جوابهاست که در شرح منتقی مذکور است ولکن درینجا جواب دیگر ست که موجب تأویل او حسنت و آن این ست که حدیث
المقسطون علی منابر من نور عن یمین الرحمن و حدیث بودنش ازان دو خصلت که نیست حسد مگر در آنها و تردد ش میان
دو اجر همراه اصابت و یک اجر با خطا پیشتر گذشته و هرچه باین منزلت باشد و او را چنین مزیت بود از اعظم اسباب فوز
بخیر و اجر است حدیث ذبح بغیر سکین محمول بر کسی باشد که داخل شود در قضا مصحوب بمانع از نهوض بدان خواه بنا بر ضعف
چنانکه آنحضرت ابوذر را گفته یا بنا بر عدم قدرت بر اجتهاد چنانکه در تردد میان دو اجر یا یک اجر است و تا جمع ممکن است مقدم
باشد بر ترجیح بالاجماع و اینجا جمع ممکن آمد بر تقدیر جواز متعین بسوی ترجیح باشد پس احادیث ثابته در صحیحین از طریق جماعتی اجح ست
از آنچه دران ثابت نشده چنانکه در وجوه ترجیح مذکوره در اصول و در علم اصطلاح حدیث رسول صلعم معلوم ست و اما حدیث
القضاة ثلثة پس شک نیست که چون قاضی قضا کرد بجهل عامدا یا جار لا للحق وی مستحق این وعید ست که در حدیث آمده
لکن نیست محل نزاع مگر در قاضی که عالم بحق و قاضی بحق ست و آنحضرت او را قاضی جنت فرموده پس این حدیث لائق است
که منجمله احادیث ترغیب متأهلین للقضا در دخول بدان باشد نه از ترهیب و لفظ این حدیث در سنن ابی داود و سنن ابن ماجه
از حدیث بریده از آنحضرت صلعم چنین آمده القضاة ثلثة واحد فی الجنة واثنان فی النار فاما الذی فی الجنة
فرجل عرف الحق فقضی به ورجل عرف الحق وجار فی الحکم فهو فی النار ورجل قضی للناس علی جهل فهو
فی النار واخرجه ایضا الترمذی والنسائی والحاکم وصححه و اما سائر احادیث وارده در ترهیب از دخول در قضا
پس با ضعفی که در آنهاست محمول ست بر آنچه در جمع میان حدیث ذبح بغیر سکین و میان احادیث وارده در ترغیب گذشته
و ازینجا نمایان شده باشد که دخول در قضا واجب مضیق ست و آن بر کسی ست که غیرش از وی مغنی نیست یا حرام بحت ست
و آن بر کسی ست که بآنچه معتبر در قضاست قائمی نکند و آنچه ازان چاره کار نباشد مستجمع آن نیست و دخول دران از بس عدای
این هر دو قربت باشد چنانکه احادیث متقدمه بران دلالت دارد و گاه بود که این دخول بر وی واجب گردد اگر وثوق
قیام بحق و اجرای امور بر مجاریش و وقوف بر حدود محدوده او تعالی که از برای قائمین باوامر و نواهی کرده از نفس خودش
دارد هرچند غیر وی از وی مغنی بود و هر که وثوق بامور مذکوره از نفس خود ندارد در حق او مقتضای دخول هنوز مکمل نشده

وآنکه از سوال امارت نهی آمده چنانکه در بخاری و مسلم ست وغیرهما از حدیث عبد الرحمن بن سمرة ان النبی صلی الله علیه وسلم
قال له یا عبد الرحمن لا تسأل الامارة فانك ان اوتیتها عن مسئلة وکلت الیها وان اوتیتها من غیر مسئلة
اعنت علیها پس این نهی ست از امارت خواستن واین غیر محل نزاع ست نه از قبول امارت بغیر سوال که در آن ترغیب
فرموده بقوله اعنت علیها و هکذا آنچه در صحیحین وغیرهما از حدیث ابی موسی مرفوعاً آمده انه قال والله لا نولی هذا العمل
احدا یسأله او احدا حرص علیه که این دلالت دارد بر عدم جواز تولیت کسی که ارادهٔ عمل کند و بران حرص ظاهر سازد
نه بر عدم قبول آن بغیر سوال و بدون طلب و اراده و قبیل و قال و نحن اباهم برین ست و مثل اوست حدیث ابی هریره در صحیحین
وغیرهما مرفوعاً بلفظ انکم ستحرصون علی الامارة وستکون ندامة یوم القیامة که این تنفیر ست از حرص بر امارت نه آن
مسلم ست و هکذا آنچه در بیهقی آمده محمول ست برانچه دران تصریح از آنحضرت صلعم واقع شده و آمده که اذا جلس الحاکم
فی مکانه هبط علیه ملکان یسددانه ویوفقانه ویرشدانه مالم یجر فاذا جار عرجا وترکاه اخرجه البیهقی
من حدیث ابن عباس والطبرانی من حدیث ابن الاسقع والبزار من حدیث ابی هریرة و در اسانیدش مقال
لکن بعضش مقوی بعض ست و شاهد اوست حدیث صحیح متقدم بلفظ وان اوتیتها من غیر مسئلة اعنت علیها چه این
مذکور در حدیث هبوط ملائکه نوعی از اعانت ست و من هذا ما اخرجه احمد وابوداود وابن ماجه من حدیث انس
قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم من سأل القضاء وکل الی نفسه ومن جبر علیه نزل علیه ملك یسدده و اما
شروط قضا پس از انجمله یکی ذکورت ست چه آنحضرت صلعم زنان را ناقصات عقل و دین ستوده و هرکه باین منزلت باشد
صالح تولی حکم میان عباد الله و فصل خصومات بمقتضای شریعت مطهره و ایجاب عدل نبود بعد از نقصان عقل و دین هیچ نیست
و قیاس قضا بر روایت نمی توان کرد زیرا که زنان راویات ما علمنا و حاکیات ما قیل لها اند و قضا محتاج اجتهاد رائی کمال ادراک
و تبصر در امور و تفهم از برای حقائق ست والمرأة لیست فی ورد ولا صدر من ذلك و مؤید اوست آنچه در صحیح بخاری
آمده لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة و بعد از نفی فلاح وعیدی شدید نیست و راس امور قضا ست بحکم عز و جل پس داخل
اندران بدخول اولی باشد **شرط دیگر** تکلیف ست زیرا که بادلهٔ صحیحه متقرر شده که قلم تکلیف از صبی مرفوع ست و از لوازم
قضا ست تکلیف عباد بمقتضای شریعت مطهره و هرکه صالح تکلیف نفس خود نیست وی چه قسم صالح تکلیف دیگر عباد
می تواند شد وکیف یقوم الظل والعود اعوج و صبی از کجا متصف بعدالت که همراه علم راس المال قاضی ست میتواند شد
حالانکه آنحضرت صلعم از امارت صبیان تعوذ فرموده چنانکه احمد از حدیث ابی هریره اخراج کرده و تعوذ رسول الله صلعم
من امارة السفهاء ایضا کما اخرجه احمد باسناد رجاله رجال الصحیح و صبی سفیه ست و آنحضرت تو سد امر را

بسوی غیر اهل آن آنرا از علامات قیامت گردانیده و صبی اهل امر نیست شرط سوم سلامت از عمی و خرس ست بنا بر آنکه
قاضی محتاج ست بسوی بصر بنا بر مشاهده خصوم و معرفت احوال مخاصمین مالهم و ما علیهم و شنیدن کلام آنها پس ولایت اعمی
و اخرس بلای مصبوب بر خصوم و عذابی نازل بر اهل خصومت ست با عدم رکون بسوی آنچه می کنند این هر دو بوجه این نقص
که ظاهر و واضح ست پس باین حیثیت عمی و خرس مانع اند از ولایت با آنکه فاقد اعظم چیزی اند که مقتضی جز بدان تمام نمیگردد

الهی دیدهٔ تحقیق ده هر یک مقلد را ٭ چو عینک تا بکی هر سو بچشم دیگران بیند

شرط چهارم اجتهاد ست در اصح اقوال و ارجح مقال بنا بر آنکه قاضی مامور ست بحکم کردن بعدل و بحق و بما انزل الله تعالی
و بما اراه الله عز و جل چنانکه برین امور نص در کتاب عزیز وارد شده و مقلد مسکین قادر بر تعقل حجج الهی نیست تا باقتدار
بر تمییز میان عدل و جور و حق و باطل و حکم بما اراه الله تعالی چه رسد زیرا که حق سبحانه او را چیزی ننموده و ارادت وی
بکاری نکرده و در حدیث صحیح گذشته که حاکم مجتهد خاطی را یک اجر ست و مصیب را دو اجر و مقلد کجا و اجتهاد کجا چه اجتهاد
عبارت ست از بلوغ جهد و طاقت در بحث از حکم خدا در حادثه و وی مقر ست بر نفس خود با آنکه مطالب نیست مگر برای
کسی که تقلیدش کرده نه بروایت او و هم مقر ست با آنکه غیر مطالب ست بحجت و نیست او را علم مگر آنچه تلقیش از امام خود
کرده باین طریقه معلومه و برین صفت موجوده لا غیر حاصل آنکه نصب مقلد از برای حکم میان عباد الله اذن ست بحکم
کردن بطاغوت چه وی عارف حق نیست تا بدان حکم می تواند کرد و هر چه ما عدای حق ست طاغوت ست و اگر گیریم که وی
در حکم مطابق حق آمده پس حکمش بآن حق بدون حق دانستنش باشد و لهذا چنین حاکم یکی از قضاة نار ست و اگر چه میان مردم
حکم بشرعی کند که محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم بدان مبعوث گشته و لیکن وی در هر دو حالت خود از اهل نار ست
و کفاک من شر سماعه ان الله لا یصلح عمل المفسدین و ان الله لا یهدی کید الخائنین و از آنحضرت ثابت شده
که از علامات قیامت یکی آنست که مردم رؤس جهال گیرند که فتوی دهند بغیر علم پس گمراه شوند و گمراه سازند و راس ریاسات
دینیه قضاست بلا شبه شرط پنجم عدالت محققه ست و در باب شهادات کلام بر عدالت و آنچه در آن کافی ست گذشته
اعاده اش نمیکنیم و چون این عدالت در شاهد قضیه فرد شرط ست پس در تولی قضا در هر قضیه وارده بسویش چه قسم شرط نخواهد بود
حاصل آنکه بحکم کسیکه او را عدالت نیست وثوق نبود و خصوم را قبول حکمش لازم نیست و باین معنی غرضی که از نصب او
بود باطل میشود با آنکه مظنه حکم بخلاف حق ست بنوعی آنکه حکم شرعی و قاعدهٔ حق ست و وی معرض ست از اغراض دنیویه چه
فاقد العدالة از هیچ شی تورع نکند شرط ششم آنکه ولایت داشته باشد از طرف امام بر حق زیرا که احدی در زمن
نبوت متصدی قضا جز بامر وی صلی الله علیه و آله و سلم نشده و نه هیچکی متصدی شد در ایام خلفاء راشدین کسی مگر بامر خلیفه وقت الا امر

ظاهر و واضح ست ما کار می سزد و تحکیم باب دیگر ست از وادی قضا نیست نه در ورود نه در صدور زیرا که دران هر دو خصم حکم محکم را بر جان خود الزام کرده اند و همین الزام سبب لزوم ست و حق تعالی در وازه تحکیم را در کتاب عزیز گشوده و سنت مطهره بدان وارد گشته چنانکه در جزاء صید و در تحکیم سعد در قصه بنی قریظه و جز آن آمده و همچنین استمرار امر بعد از انقضاء عصر خلفاء راشدین بوده و هرگز قضاء هیچ قاضی بگوش نرسیده مگر بولایت از طرف سلطان زمان تا این غایت و اشتراط امام حق باین جهت ست که طاعت کسیکه مسلمانان با وی بیعت کرده اند واجب ست باحادیث متواتره و امر بصبر بر جور جائرین و ظلم ظالمین ثابت شده با آنکه ولاة مامور اند بامر بمعروف و نهی از منکر و منجمله طاعت واجبه یکی آنست که هیچکی متولی ولایتی نگردد مگر باذن سلطان ورنه از صحرای منازعت در امر باشد و تحریمش ثابت ست تا دامیکه مقیم نماز اند و کفر بواح از ایشان نمایان نگردد و احادیث صحیحه در مثل این امر بیش از ان ست که بحصر در آید و قضاة تابعین و تبع تابعین که قرون اینها بعد از قرن صحابه خیر القرون و مشهود لها بالخیر ست ولایت از طرف ملوک معاصرین از امویه و عباسیه می ستاندند و همچنین از ان باز تا الآن تولی قضاء از علماء اسلام همبرین انسجام بوده آمده وهذا امر من الجلاء والوضوح بحیث لا یحتاج الی بیان **فصل** با هر که مسلمانان بیعت نکرده اند او را ولایت نیست و نه مستحق مباشرت چیزی ست که امام مباشر آن باشد لا کلا و لا جزء زیرا که سبب ولایت بیعت والزام مسلمین ست نه برای خود طاعت واجب امام را و آنکه محتسب بخلافت شد هیچو احدی از مسلمین ست در قیام بواجب امر بمعروف و نهی از منکر و هر که صالح قضا ست او را میرسد که هیچو احتساب احتساب فرماید و محتاج ولایت از طرف او نیست زیرا که مزیتی ممیزه از غیر ندارد مگر مجرد اظهار نفس خود برای تقسیم چیزی که از امور دین بسوئی او می آید یا بوی میرسد و صالح قضا چون باظهار نفس خود هیچو اظهار محتسب پرداخت مستغنی شد از وی و هر که از طرف امام قاضی ست او را باید که متوقف باشد بر مرسوم از عموم و خصوص مگر در خلاف حق زیرا که قاضی اعتماد بر خلاف مذهب خود بتبعیت امام حلال نیست زیرا که مطلوب الهی از وی حکم بحق و عدل و بما اراه الله و بما انزل سبحانه و تعالی ست نه بما یراه الامام و یامر به پس اگر امام قاضی را حکم کند بانچه خلاف تدین بدین الهی نیست یا بحبس صحیح ست و قاضی آن را بپذیرفت فذاک و اگر نپذیرفت از معره مخالفت موجبات الهی رهائی یافت و حکم قاضی جاری ست بر امام و بر غیر او از حکام و هر که را صلاحیت قضا ثابت ست او را مزید خصوصیت ست در قیام بامر بمعروف و نهی از منکر و منجمله آن یکی قضا و تنفیذ احکام شرعیه و اخذ بر ید ظالم و انصاف مظلوم از مظلمه ست و هر مسلمان که قادر باشد برین کار روی مکلف ست بدان و ذکر صلاحیت از ان کردیم که مدخلیتش در وجوب این کار اتم ست و وی الیق ست بدان ورنه هر که صالح امری از امور شرعیه ست علی الاصح بلا نصب امام نزد نبودن امام بجا می تواند آورد **فصل** قاضی را میرسد که اعوان گیرد زیرا که قضا

یکی شعبه‌ست از شعب امر بمعروف ونهی از منکر واین بر هر مکلف واجبست وبر قادرین اوجب لاسیما بر علما وعاقلین بمارک شرعیه ومفروض آنست که قاضی از جرگه معین اهل علم ومدرکین ست کما قدمنا ودرین حین چون تمام حکم شرع جز باتخاذ اعوان صورت نه بندد گرفتن آنها بنابر استمداد وطاقت خویش بر مرتکبین منکرات ومتساهلین در تادیه واجبات ومتمردین از امتثال قضاء شرع عز وجل بنابر استعمال اتمام نفاذ احکام شرعیه واجبست بر قاضی واگر بجا آوری حق جز بتشدید وتغلیظ وعید ممکن نشود این نیز متعین باشد بر قاضی واز مقتضیات این اتخاذ ست احضار خصوم ودفع زحام واصوات چه این احوال مشوش ذهن حاکم ست ومیان او ومیان سماع دعوی واجابت خصومت بر وجه کمال واستقصا حائل میگردد وهمچنین اتخاذ عدول تا از انها از عمال متکلمین بپرسد از احسن سیاست شرعیه ست اگرچه فتح باب جرح وتعدیل ازان بی نیاز نمیکند ولکن بسیار ست یا گاه باشد که اخبار این عدول محصل چیزی شود که بجرح وتعدیل دست بهم نمیدهد بنابر وقوف حکم بآنها وطمانیت نفس بسوی ایشان زیاده تر ازانچه از آوردگان خصوم از شهود جرح وتعدیل اطمینان میشد ونیز بسیار ست که این عدول شناسا بحال خصوم میکنند ومی آگاهانند که فلانی از اعیان جمیل الحال کثیر الورع ست وفلانی سیئ الحال ومتهافت علی الطمع وهکذا التسویه میان دو خصم که این نخستین چیزیست که عدل حاکم از جور رش بدان نمایان می گردد چه اگر میان هر دو برابری نکند در طریقی از جور در بادی بدو بیفتد حالانکه وی مامور ست بحکم کردن بحق وبعدل وعدم تسویه نه حق ست ونه عدل احمد وابوداود وبیهقی وحاکم از ابن الزبیر روایت کرده اند که قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الخصمین یقعدان بین یدی الحاکم ودر اسنادش مصعب بن ثابت بن عبد الله بن الزبیر مختلف فیه ست وحاکم تصحیح اینحدیث کرده وچون تسویه میان هر دو در نفس مجلس واجبست در ما عدا یش از خطاب وجواب وتقریب وتقعید ونحو آن بفحوای خطاب بالاولی واجب باشد ومثل اوست حدیث ام سلمه نزد ابویعلی ودارقطنی وطبرانی در کبیر بلفظ من ابتلی بالقضاء من المسلمین فلیعدل بینهم فی لحظه واشارته ومقعده ومجلسه ولا یرفع صوته علی احد الخصمین ما لا یرفع علی الآخر ابن حجر گفته در سندش عباد بن کثیر ضعیف ست مگر میان ذمی ومسلم زیرا که ابو احمد وحاکم در کنی از ابراهیم تیمی آورده قال عرف علی بن ابی طالب کرم الله وجهه درعا مع یهودی فقال یا یهودی درعی سقطت منی وفیه انه رافعه الی القاضی شریح فجلس علی الجنب شریح وقال لو کان خصمی مسلما جلست معه بین یدیک ولکن سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لا تساووهم فی المجالس ابو احمد گفته اینحدیث منکر ست وابن الجوزی آنرا در علل آورده وگفته صحیح نیست متفرد ست بدان ابو سمیر وبیهقی روایتش بوجه دیگر از شعبی از علی کرده ودر اسنادش دو ضعیف اند ابن العدح ... کلام برین ... ابن عبد الله اسناد ثابت ... ابن حکم

درکلام بر احادیث مهذب گفته اسنادش مجهول ست و قاضی را باید که اول دعوی بشنود و پس ایجابش فرماید و طالب حکم شرعیت ست پس اگر پیش از مدعی حرف مدعا علیه بشنود و گوش کند قالب مقتضای عقلی خصومت را جلو کرده باشد حالانکه در حدیث مرتضوی ست ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال یا علی اذا جلس الیک فلا تقض بینهما حتی تسمع من الآخر کما سمعت من الاول فانک اذا فعلت ذلک تبین لک القضاء احمد وابو داود والترمذی وحسنه ابن حبان وصححه وله طرق استوفاها الشوکانی رح فی شرح المنتقی وتمام نیست حکم قاضی بحق چنانکه می باید و می شاید مگر به تثبت ورنه ایقاع حکم بر غیر وجه قضا بعدل و حق باشد با آنکه او تعالی امر بحکم کردن بحق و بما انزل فرموده و نیز این تثبت از باب اجتهاد ست که در حدیث سابق بلفظ اذا اجتهد الحاکم گذشته چه مراد باجتهاد درینجا ابلاغ جهد در تتبع وجوه حکم و نظر در مشتبهات ادله و موازنه میان حجج ست که مدخلی درین حادثه دارد و بینه تا وقتی که حاکم را عدالتش ثابت نگردد خود بینه نیست و حکمی بران مترتب نمیگردد و چون خصم بینه آورد که حاکم عارف حال او نیست حاکم را باید که او را قبول نسازد تا آنکه مصحح آن بینه همراه وی آرد و اما طلب درء بینه از طرف منکر پس از وظیفه قاضی ست و نه از وظیفه حاکم بلکه واجب بر حاکم آنست که مدعی علیه را بیاگاهاند که بینه چنین شهادت داده و قادحی دران ظاهر نگشته پس اگر قولی دافع آن بینه بیارد حاکم آنرا بگذارد و اگر نیارد حکم کند بر مدعی علیه بموجب آن مگر آنکه بر حاکم ظاهر شود که مشهود علیه نمیداند که جرح مسلک شرعی ست پس درینصورت او را میرسد که مدعی علیه را بدان شناسا کند و این تعریف نه تلقین ست و لهذا آنحضرت صلعم گفته شاهداک او یمینه و فرمود الک بینة و امر حاکم بتسلیم ثمره مستفاده از تخاصم بسوی حاکم ست چه دمیکه طرق حکم استیفا پذیرفت حاکم حکم کند مدعی علیه را بآنکه دعوی را بمدعی بسپرد اگر ابا کند آبی باشد از حقی که خدا بر وی واجب ساخته و از امری که شرع بدان برو قضا فرموده و حق تعالی از کسیکه قناعت بحکم آنحضرت صلعم نکند نفی ایمان کرده و فرموده فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت ویسلموا تسلیما و درین حین واجب بر حاکم و بر هر که قادر بر اخذ دست اینکس که مذعن بحکم خدا نیست و مطری بر حق ست آنست که بایصال حق بقدار پرداز دو از مدعی علیه بمدعی بدهاند و اگر تخلص از وی نمی تواند مگر بحبس و نحو آن از انواع تغلیظ پس کار بر وی واجب شود زیرا که تمام نمی شود مگر بدان و هرچه واجب جز بدان تمام نگردد واجب ست همچو وجوب آن واجب چنانکه در اصول متقرر شده و انکار بسیاری از فضلا در حبس که از حاکم بحق ممتنع از خروج مما یجب علیه واقع میشود قصور فهم از ادراک مدارک شرعیه وقد بسط الشوکانی القول فی الحبس فی شرح المنتقی وبسطته فی رسالة القضاء المسماة بظفر اللاضی بما یجب فی القضاء علی القاضی و چون ظلم را خدا بر خود و بر بندگان خود حرام گردانیده ست واحدی

از عموم تحریمش مستثنی نفرموده پس اگر پدری بر پسری ستم کند و از ظلم بر ولد دست باز نکشد حاکم را میرسد که پدر را
حبس کند تا آنجا که ولد از ظلم او رهائی یابد و هرچند حق ابوین بسی بزرگ ست ولکن تقریر آنها بر آنچه ظلم صریح ست و شرع
از آن منع نموده نمیرسد بلکه بر هر چه راست آید که این ظلم ست از پدر در حق پسر و در آن شک و شبه نبود بر حاکم امر کردن پدر
بکف از آن واجب ست و همچنین جائز ست حبس پدر بر بند کردن نفقه واجبه اولاد طفل باشد یا کبیر اگر متمکن ست بر آن **فصل**
هر که را حاکم محبوس کرد نفقه اش از مال آن محبوس باید زیرا که حبسش بحق بوده ست که لزومش بر وی نزد حاکم متبین گشته
و وی از ادای حق ممتنع شده پس جانی بر نفس خود شده ست احدی بنفقه آن در حال حبس تا از حق لازم رها شود مخاطب نیست
و اگر بعد از استیفای حق در حبس باقی ماند انفاقش بر حابس او باشد زیرا که ظالم ست بر وی و آنچه بسبب این ظلم لاحق شده
گشته برجوع بدان بر ظالم خویش بکند و اگر محبوس فقیر ست و امتثال حق نکرده پس یکی از حاجت بسوی بیت المال مسلمین ست
بنا بر فقر خواه محبوس باشد یا غیر محبوس بنا بر آنکه متمرد از حق واجب بر وی ست و این وقتی ست که محبوس باشد در غیر مالی
که واجب ست بر وی یا از حد یا قصاص یا مانند آن و یا نحو آن زیرا که محبوس در آن حالت چون از نفقه نفس خود از معاش عاجز آید یا قضا
عاجز تر بود و این سبب از برای اطلاق کافی ست و اجرت سجان و اعوان از مال مصالح باشد زیرا که انفاذ حکم شرع و قیام امر
بمعروف و نهی از منکر بایشان حاصل میشود و اگر اجرت ایشان از مال مصالح متعذر شود اجرت از کسی بدهانند که متمرد از حق
و امتثال حکم و مجلس شرع میکند مگر آنکه اعوان حاضرش گردانند از محبوس نمی چه این زیادتی اند بر نفس خود بنا بر اخلال
در آنچه بر ایشان واجب ست و مندوب ست حث کردن بر صلح و ترغیب بر آشتی و حاکم را میرسد که از برای مقتضی نسبت باطل
یا مخاصم در خصومت باطله بذکر قوارع و زواجر پردازد چنانکه در صحیحین و غیر آنها از حدیث ام سلمه آمده ان النبي صلی الله
علیه وسلم قال انما انا بشر وانکم تختصمون الي ولعل بعضکم یکون الحن بحجته من بعض فاقضی بنحو ما اسمع
فمن قضیت له من حق اخیه شیئا فلا یاخذه فانما اقطع له قطعة من النار و چنانکه در مسلم و غیره ست از
حدیث وائل بن حجر در قصه حضرمی ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لما ادبر الرجل اما لئن حلف علی ماله
لیاکله ظلما لیلقین الله تعالی وهو عنه معرض و چنانکه ابو داود باسنادیکه در آن مطعن نیست از حدیث ابن عمر
از آنحضرت روایت کرده من خاصم في باطل وهو یعلم لم یزل في سخط الله تعالی حتی ینزع وفي لفظ من اعان
علی خصومة بظلم فقد باء بغضب الله پس تقریع غرما بمثل این زواجر گاه باشد که سبب تراجع مبطل از باطلش
از اصل میگردد پس ترغیبش بسوی صلح داعی بدر تجری او ست بر اخذ بعض باطل بذریعه صلح و ترتیب و اصلین
بین حاکم طریقه حسنه ست از طرائق عدل چه آنگاه بوسوا بسوی مجلس حاکم او را بدان ملد بست پس کسی که بعد از وی

برسد و ترتیب آنها بر خلاف این طریقه مخالف طریقهٔ عدل ست و همچنین تمییز مجلس نسا از مجلس رجال شیوهٔ گزیده ست
زیرا که در اجتماع زنان با مردان در یک بزم وسائل منکره و ذرائع وقوع در معصیت ست و واجب تسویه قوی و ضعیف ست
بر وجهی که قوی را طمعی در جور حاکم و ضعیف را یاسی از عدل او نماند و هذا هو العدل الذی قامت به السموات
والارض و در هر چه راجع ست بسوئی تسویه در آن تاثیر قوی بر ضعیف ناجائز ست ورنه ظلم باشد بر ناتوان و جور باشد
از برای توانا و وجه تقدیم بادی از متخاصمین بر حاضر آنست که بادی صاحب مشقت ست که آن لاحق حال حاضر نیست
پس در این تقدیم ضربی از صلاح ست و حاکم را فعل چیزی که اوفق بمراد الٰهی و ارفق باهل خصومات باشد بجا آوردن میرسد
و استحضار اهل علم در مجلس حکومت خوب ست چه ازین استحضا تحفظ و تحری حاکم از برای مقتضای مسالک شرعیه تسبب میگردد
اگرچه حاکم عدل متورع در تثبت خود با خلو همان میکند که در حضور بجا می آرد و در جمیع حالات خود مراقب او سبحانه می باشد آری
اعظم فوائد حضور اهل علم در بزم حکم یکی آنست که حاکم در تقدیم خود نزد تبیّع از حق با ایشان استعانت خواهد و بدان اذن آنها دهد
که این فائدهٔ عظیمه ست اگرچه از ائمهٔ مجتهدین باشد زیرا که گاهی طرائق اجتهاد متشعب میگردد و بعض اوفق از بعض و اقرب
بسوئی قطع خصومت و طیبت نفس خصوم و موافقت حق باشد و تعریف خصم بچیزی که واجب ست از برای او یا بروی
واجب ست بر حاکم چنانکه آنحضرت صلعم میکرد حیث قال الک بینة و فرمود فلک یمینه و گفت شاهداک او یمینه
حاصل آنکه احکام شرع مقامرت و مخادعت و مماکرت نیست بلکه جادهٔ واضحه ست که شبش همچو روز روشن ست هیچکی از آن جز
جاحد سر بر نمی تابد و چون حاکم یکی یا هر دو را از خصمین انچه واجب و غیر واجب در شرع ست واضح ساخت عهدهٔ خود بجا آورد
و این ایضاح تمام آن چیز ست که بدان حکم بحق و عدل بما انزل الله حاصل میشود و اگر این تلقین چنان ست که در ان تنبیه احد الخصمین ست
بر انچه دال باشد بر عدم اقرارش بحق و اعترافش بانچه بروی واجب ست پس این تلقین اعظم محرمات ست و فاعلش نازل
بمنزلهٔ حکم میان دو خصم نباشد بلکه بمنزلهٔ خصم ثالث ست که نفس خود را از قضا خارج کرده در خصومت در آورد و خوض
همراه خصم در قضیه اقبح افعال حکام جور ست بنا بر آنکه تسویه میان خصوم واجب ست بر حاکم و چون وی با احد الخصمین در قضیه خائض
شد خلاف تسویه کرد که واجب ست بروی بر فرض آنکه اراده اش ازین خوض جز تثبت نیست تاهم در دو کار محظور افتاد
یکی اخراج صدر خصم دیگر دوم ادخال نفس در تهمت و این هر دو امر منضم اند بسوئی ترک تسویه که حرام ست بروی و هر مفتی که
در فتوی متهم باشد متعصب از برای قول سابق او در فتوی نخستین چنانکه از طباع غیر مهذبین بمواعظ کتاب و زواجر سنت
بسیار اتفاق می افتد و بسیار دیده شد که هر که ذهن او بسوئی قولی سابق و بجانب معنی متسارع شد وی بعد از ان مجادله از ان
قول میکند و بتاصیل آن می پردازد و در محامات ناموس طاغوتی خویش قیام و قعود می نماید و ضم تهمت رفعت و غلبه ظهور

مقوی او میشود هرچند از بیان دیگر که عالم بحق ست بطلان قولش در ضمیرش بنشیند ولکن رجوع ساز ان قول سابق خود
کمتر از ارتکاب حرام نمی بیند پس تفویض امر از حاکم بچنین کس بعد از فتوای او حلال نباشد بلکه بچنین خون شریعت محقق
خاک درین بیش نیست زیرا که وی متعصب متعسف ست هوای خود را اله خود گرفته و خدایش با وجود علم گمراهش ساخته
واگر مفتی باین منزلت نیست مانعی از متولی ساختن او از برای حکم نباشد چه ورع وعلمش زاجر خواهد بود از مخالفت حق بنا بر تعظیم
حظ نفس ولکن وجود چنین مفتی وحصول چنان قاضی وتیسر اینچنین حاکم حق شناس باطل پرداز درین دور آخر کم از سیمرغ و نسخهٔ
کیمیا و فراهم آمدن عنقا نیست وممنوع ست حکم کردن در حال تاذی بمصیبت که مقتضی قصر در بحث از مسالک حق وطرائق
حکم یا استیفای حجج وارد کردهٔ خصم که نافع یا ضار خصوم ست باشد ومنع از ان بهمین حیثیت ست بنا بر آنکه وی مامورست
بحکم نمودن بحق وعدل واورا چیزی حادث شده که با وجودش متمکن از دریافت حقائق احوال خصوم تمکن کامل نمی تواند شد
پس ضرورست که حکم خود را تا وقت دیگر تاخیر بخشد وهرگز بروی حکم کردن پیش از تمکن از مقتضی حکم وبعد از وجدان مانع واجب
نیست وهمچنین اگر تاذی او منتهی شود بسوی خشم ودر غضب افگند پس حکم در حالت غضب حلال نیست چنانکه در صحیحین وغیرهما از حدیث
ابی بکرة آمده قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لا یقضین حاکم بین اثنین وهو غضبان
وآنکه رسول خدا زبیر را در شراج حرة بعد از آنکه خصم او را در خشم آورد حکم فرمود استدلال بدان صحیح نیست زیرا که وی صلی الله علیه
وسلم معصوم ست در حال رضا وغضب هر دو والحاق غیر او بوی صلی الله علیه وسلم جائز ودرست نیست وبعض اهل علم حدیث نهی حکم در
حال غضب را مقید کرده اند بآنکه غضب مذکور از برای غیر خدا باشد ولکن این تاویل مخالف ظاهر حدیث ست ودلیلی دال برین
تقیید موجود نیست وشک نیست که ذهول مانع ست از بحث از مستندات حکم چه وی درینحالت مستغرق العقل ست بانچه بروی
طاری گشته از اموریکه مقتضی ذهولش گشته پس او را نمیرسد که نفس خود را متعرض حکم درینچنین حالت در دماء واموال واعراض
عباد گرداند که اینمعنی بهیچ وجه او را جائز نیست زیرا که مامور نبوده ست بآنکه کیفما اتفق بحکم پردازد وبهر صفت که خواهد
ایقاع امر کند بلکه مامورست بآنکه حکم او بعدل وبحق باشد وانی له الوقوف علی ذلک وهو ذاهل العقل مستغرق
الفکر مشوش الفهم مبلبل البال وهرچند حاکم من جملهٔ مردم ست لیکن چون مامورست بحکم کردن میان مردم پس باین حیثیت
گویا خارج ست از ایشان چه بروی هرگاه که احد الخصمین باشد حاکم بودن راست نمی آید ودر شهادات منع از شهادت متهم
گذشته وکدام تهمت اقوی تر ازین باشد که خود حاکم از برای خود حکم فرماید واگرچه هرکه را وازعی از ورع وزاجری از دین بود
اقدام بر حکم لنفسه بباطل نکند لکن حکم از برای غالب احوال ست نه از برای نادر جزئیات وهمچنین حکم کردن از برای عبد خود
حکم لنفسه ست زیرا که مال عبد از ان سید ست نزد کسیکه قائل بعدم تملک عبد ست، هکذا حکم حاکم از برای شریک خود که این

از باب حکم لنفسه است غرضکه حکم حاکم از برای نفس خودش خواه بر وجه استقلال باشد یا بواسطه یا از برای خود و غیر خود

حکم دارد و منع او از حکم لنفسه مستلزم آنست که حاکم بر دعوی غیر او باشد و همچنین حال حکم امام است

فصل وقوع قضایا در مسجد شریف نبوی از آنحضرت صلعم و از خلفای راشدین

ثابت است و دلیلی دال بر منع اذان نیامده و نه در نهی از آن چیزی ثابت شده و آنکه نهی آمده است از رفع اصوات در مساجد

پس بر فرض قیام حجت غایتش آنست که خصوم را از رفع صوت زجر کنند و معلوم است که بعد از منع قاضی از این امور خصوم

را آنچه مشوش نمازیان است از اصوات و جز آن اجتناب ورزند و آنحضرت صلعم وفد ثقیف را در مسجد فرود آورد با آنکه باقی

بودند بر شرک و چرک خود و حبشه را اذن داد که بحراب خود در آنجا لعب و بازی کنند و صحابه در مسجد انشاد شعر می کردند و در آن

امور نسبت بقعود خصمین رو برو حاکم در مسجد تشویش زائد بر مصلین است با آنکه لازم است که قضا بحق از باب اعمال شریعت

... احکام دین است بسوی عباد و نشر او امر دنیا بی ... ست ... مصالحی که در این کار و بار است مخفی نیست

و حاکم بعلم خود صحیح است زیرا که غایت آنچه او را بشهادت ... حاصل میشود همین ظن است که

... ست در قوت و ضعف چه صدوق گاه کاذب ... مقر بر نفس خود گاه اقرار باطل کند بنا بر کدام غرض لکن چون

امور اسباب شرعی است و کتاب و سنت بدان وارد گشته و اهل اسلام بر آن اجماع نموده اند قضا بدان حق است ...

... قاضی را در حکم خود استناد بسوی آن رواست چه این ادله وارده ... اسباب حکم منجمله مخصصات ادله وارده در نهی از

... ظن و وعید بر آن است چنانکه در باره اخبار احاد ... آن از ظنیات گفته اند و هر عاقل معلوم دارد که علم حاکم بقضاء

... ایت او بکدام شئ بر طریق جلیت و حقیقت مستندی فائق است بر آنچه از آن اسباب حاصل میگردد چه این علم است و آنچه

از اسباب حاصل شده ظن است و نیست خلاف در آنکه علم اقوی است از ظن و استناد بسوی علم مقدم است بر استناد بسوی

... خود ظن را کدام تاثیر با وجود علم باقی نمی ماند پس حکم حاکم بعلم خودش حکم است بعدل و حق و قسط بلا شک و شبه و نیست

... تجویز کون حکم باطل و کیف که ذکر آن اسباب جز از برای بیان ممکن در واقع از توصل بسوی معرفت حق با عدم قطع

... مطابقت حکم از برای واقع نیست و لهذا صادق مصدوق صلعم ارشاد می فرماید که من بشرم و شما بسوی من خصومت

... شاید که بعض شما الحن بحجت خود است از بعض و من حکم بنحو آنچه می شنوم می کنم پس هر کرا از حق برادرش قضا بچیزی

... آن را نگیرد که از برای او قطع میکنم مگر پاره از آتش و این ترجمه حدیث صحیحین و غیرهما است که پیشتر گذشته و هیچ ریب

... نیست که قضاء حاکم بعلم خود اسکن از برای خاطرش و اقوی از برای ... او و اقرب از برای عین او ست نسبت بحکم

... مخالفت نمی شود در عمل با دلیل و مقبول مگر کسیکه تعقل حقائق کما ینبغی نمی تواند کرد حتی آنکه در اصل در کلام بر فحوای خطاب

متقرر شده واین بر تقدیری ست که سببیت غیر این اسباب دلیلی وارد نشده باشد حالانکه معلوم ست که تنصیص
بر اسباب تا آنی سببیت غیر آن اسباب نیست و آنکه گفته اند که قوله صلی الله علیه وسلم ولیس لک الا ذلک
بعد از انکه شاهداک او یمینه فرموده دال ست بر انحصار اسباب پس جوابش آنست که این حدیث وقتی دلیل میتواند شد
که آنحضرت صلعم امر واقع را دران قضیه دانسته باشد و عمل بعلم خود اندران ترک داده و عدول بسوی طلب بینه
یا یمین کرده واین ثابت نیست با آنکه وارد ست برین حصر اقرار کسی که بروی حق کسی ست که این اقرار اقوی ست
در سببیت حکم نسبت به بینه و یمین حاصل آنکه حاکم بعلم خودش حاکم بعدل و حق ست و تعلیل بتهمت و نحو آن بیوجه ست
در خور التفات نباشد چه تهمت از حکام عادلین عارفین بشرع عزوجل که بحج الهی آویخته اند و دست بدامن دلائل صحیحه
سنت مطهره زده منفی و محو ست و هرگز غرضی که صالح علت گردانیدن باشد بر ذمه همت این منصفان حق گزین عائد
نمی شود و محل نزاع حاکم متهم نیست بلکه موضع نزاع حاکمی ست که جامع شروط متقدمه در قاضی ست و وی ابعد الناس ..
وانزه از درین همچو عیب ست و استثنا حدود از انجهت ست که چون نصاب معتبر حاصل نشد دران شبهه بهم رسید
و حدود بشبهه دره میشود و لکن استدلال برین استثنا بقوله صلی الله علیه وسلم لو کنت راجما احدا بغیر بینة
لرجمتها که در قصه ملاعنه آمده ست صحیح نیست زیرا که درین قضیه کجا آمده که آنحضرت صلعم عالم بود بوقوع فاحشه از ان زن
ولکن استدلال بران بقرائن ظاهر کرده چنانکه قصه متضمن اوست واین از باب علم نیست و معهذا بینه آنست که شئی بدان
متبین گردد و حقیقتش نزد آن ظاهر شود و علم حاکم باین حیثیت بینه ست بلکه اقوی از بینه و شاید در حدود چیزی بیاید که
بصیرت بیفزاید انشاء الله تعالی و اما حکم بر غائب پس حق تعالی حکم حاکم را اسباب معلومه مقرر کرده که حاکم عارف آنهاست
و آن اسباب اقرار یا بینه یا یمین ست و نکول و رد و مثل آن ملحق باوست و چون نزد حاکم شهادت عادله مرضیه بثبوت
حق بر غائب یا بر کسیکه معلوم نیست که کجاست یا بر کسیکه متمرد از حضور مجلس حاکم ست قائم شود بروی انصاف محکوم له
بحکم خدا و قضا بشرع واجب باشد و حق و عدل و ما انزل الله تعالی که بدان امر الهی ست جز باین طریق تمام نشود و هکذا
امر بمعروف و نهی از منکر جز باین سبیل ناتمام بود و هر که زعم کند که غیبت کسی که بروی حق ست عذر ست از برای حاکم
در مطل کسیکه حق اوست و در عدم انصاف و رفع ظلامت پس بروی دلیل ست و همچنین اگر مدعی علیه که بروی حق
کسی ست در جائی باشد که معلوم نیست جواز حکم بروی اظهر از جواز حکم بر غائب موجود در مکان معروف ست و همچنین
جواز حکم بر من علیه الحق که متمرد از حضور مجلس حاکم و تارک اجابت شرعیه ... ست اظهر از امر هر دو کس مذکور ست
واگر متمردین عن الشرع را تمرد ایشان بحال داشته شود بر غالب مردم نفاذ حق نشود و هرگز انصاف مظلوم از ظالم

صورت نه‌بندد و درین حین احکام شرعیه که تعلق بمعامله میان عباد دارد بطلان پذیرد و آنچه راس امر معروف و نهی
از منکر ست باطل گردد و صدور اقرار متقدم از غائب یا مجهول یا متمرد مثل بینه متصفه بصفت سابقه نزد حاکم ست و
مثل او ست علم حاکم بثبوت حق بر وی علی ما تقدم تقریره ولکن بر حاکم ایذان غائب بتوجه حکم بر وی واجب ست تا در شان
اگر دافعی از نفس خودش باشد بیارد و اگر در جای غائب ست که اعذار بمشقت زائده لاحق حال او نمیشود و همین اعذار
درباره متمرد ست با آنکه دلیلی خاص در باب حکم بر غیر حاضر بمجلس شرع وارد شده و شوکانی ره درین باب رساله مطول نوشته
و آنچه شرح صدر منصف و ثلج قلب حق دوست می تواند کرد دران بذکرش پرداخته هرکه وقوف بران خواهد واقف شود
و آنجا که اعذار بسوئی غائب یا متمرد ممکن نبود حاکم باحتیاط پردازد و از محکوم له توثیق باینمعنی کند که تصرف نکند دران محکوم به
که از برای او نفاذ یافته تا بنگرد که غائب بعد از حضور و متمرد بعد از رجوع از تمرد خویش دران چه می گوید و همچنین مجهول المکان
تا آنکه مکانش ظاهر گردد و نیز اگر کدام مطالب حکم از برای خود چنان باشد که همین یمین بروی می آید بنابر آنکه ظاهر با اوست پس هیچ درینجا
می‌سزد آنست که از برای او حکم بهمین یمین که مستند بسوئی ظاهر ست نمایند و اقرار بعدم تصرف دران از وی بستانند زیرا که
جائز ست که نزد غائب یا مجهول یا متمرد چیزی باشد که راجح ست بر یمین او و ناقل ست از ظاهری که با وی ست فهکذا
ینبغی ان یقال فی هذا المقام و منع مانعین از حکم برین کسان سد باب حکم شرع و اهمال امر بمعروف و نهی عن المنکر ست که
بدان مامور ست بلکه ظلم بحت ست در حق کسیکه شاکی ظلامت آمده و مستندی پیش کرده که احکام بحکم کردن بدان مامور اند
از طرف او تعالی و اما قدر مسافت غائب پس مناسب آنست که نظر دران مفوض بسوئی حکام مجتهدین باشد بنابر اختلاف
احوال باختلاف اشخاص و اموال و دمیکه غائب حاضر گردد یا مجهول یا متمرد بمجلس حاکم آید حاکم را باید که بروی مستند حکم که
بران بر وی حکم کرده گزارش نماید پس اگر خلاف آن مستند یا مرجح بران بیارد بدان عمل نماید یا اقناعش بحکم متقدم فرماید
و نیست وجهی از برای قول ایشان که ابراء جز تعریف شهود نیست چه مستندات حکم بیشتر ازین ست و جرح بآنچه
موجب سلب عدالت معتبره در شهود ست ثابت ست و نزد سلبش مقتضی حکم برفت و مانع یافته شد پس بعد از عدم مقتضا
و وجود مانع حکم را اثری نبود و متولی حکم اگر بمکانی مکین از علم و دین ست ظاهر آنست که حکمش حکم حق و عدل ست و هرچه
چنین باشد تنفیذش هم حق و عدل بود خصوصا کسیکه نفاذش جز باین تنفیذ نتواند شد که درین حین تنجیز حکم خدا و قیام
بحق مظلوم و اخذ از برای او از ظالم واجب ست و مانعی از حکم حاکم دیگر نزد قیام دعوی نزدیک حاکم نیست ولکن حاکم
دیگر را باید که قول هر دو خصم بشنود بنابر حدیث متقدم که اول دعوی بشنود پس تر اجابتش کند و اگر حاکم دیگر را از محاکمه
آنچه از سماع از خصمین حاصل میشود در دست بهم دهد مغنی باشد از اعاده دعوی و رنه لابد ست از اعاده آن و وجهی از برای

استثناء حدود و قصاص منقول نیست حاصل آنکه عمل درین بحث راجع ست بسوی مسئلهٔ عمل بخط و عمل بدان ثابت ست
باد لهٔ متکاثره چنانکه شوکانی در رسالهٔ مستقله بیانش نموده پس هرگاه که خط حاکم اول نزدیک حاکم دیگر بوجهی معروف
باشد که شک و شبه در آن معتبری وی نشود این خط قائم مقام مشافهه بود والا فلا **فصل** حکم حاکم ظنی ست خواه متعلق
بمحکوم فیه قطعی باشد یا ظنی و حد ایقاع یا در وقوع پس نافذ نشود مگر در ظاهر نه در باطن و حلال نشود بدان حرام و نه حرام شود
بدان حلال نه از برای محکوم له و نه از برای محکوم علیه و لکن امتثال حکمش بحکم شرع واجبست و ممتنع منه را بدان مجبور دیں اگر
محکوم له را معلوم باشد که این حکم از برای وی باطل ست قبولش او را حلال نباشد و نه مجرد حکم حاکم بغیر فرق استحلالش
روا بود و تعرض بمثل این فصل شعبه از شعب مذهب حنفیه ست که قائل اند بآنکه حکم حاکم محلل حرام و محرم حلال باشد هر چند
در نفس الامر و در واقع بر غیر حقیقتی که حکم بران واقع شده بوده باشد و این مقاله باطل و این شبه واضح ست حق تعالی
دفع آن در کتاب عزیز کرده و فرموده ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا
من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون و هم رسول خدا صلعم بنفسه پرداخته حیث قال فمن قضيت له بشيء من
مال اخيه فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من النار و این بر تقدیریست که حنفیه تعمیم مسئله در اموال و غیر آن
می کنند و آنچه در کتب ایشان ست تخصیصش باعدای اموال ست و قائل کل مجتهد مصیب و غیر قائل بدان درین مختلف نیست
زیرا که هر که قائل ست بتصویب مرادش این نیست که مجتهد مصیب ما فی نفس الامر یا ما هو الحكم عند الله ست بلکه مرادش آن ست
که مجتهد مکلف ست بحکم آن مسئله اگر چه در واقع خطا چرا نبود و لهذا آنحضرت در حدیث صحیح فرموده که حاکم مجتهد مخطی را
یک اجر ست و مجتهد مصیب را دو اجر پس مجتهد را گاهی مخطی و گاهی مصیب قرار داده و اگر دائما مصیب باشد این تقسیم
نبوی صحیح نبود و ازینجا شناخته شد که مراد بقول قائل کل مجتهد مصیب اراده صواب ست که منافی خطا نباشد نه اصابت که
منافی اوست و امتثال حکم حاکم در آنچه از حد و غیره امر کرده واجب ست بدلیل آیه فلا وربك لا يؤمنون حتى
يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما و درین آیه اگر چه خطاب برسول
خدا ست لکن حاکمی را که عنقریب میان متشاجرین حکم بحکم خدا فرماید مثل آنحکم ثابت ست زیرا که حکم رسول خدا صلعم که ذکرش
درین آیه فرموده همان حکم کردن اوست بشریعت موجوده در کتاب الله و سنت رسول الله صلعم و کتاب و سنت موجود
و حکم باین هر دو از برای کسیکه کلام خدا و رسول او می فهمد متیسر و ازین باب ست قول وی عز و جل انما كان قول المؤمنين
اذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم ان يقولوا سمعنا واطعنا و مراد دعوت ست بسوی حکم خدا و رسول و لفظ
سمعنا واطعنا دال ست بر وجوب امتثال نه بر مجرد جواز آن و مراد از امتثال تسلیم نفس ست از برای حکم و رضا بمقتضا

و از برای تعلیق وجوب بامر امام وجهی نیست زیرا که امام امر نمی کند مگر بانچه شرع بدان قاضی ست و اگر خلاف آن کند استحقاق
تایید امام نباشد بلکه ضال مضل ست و واجب نیست امتثال امر امام مگر در قطعی که مخالف مذهب مستقل باشد کما قیل زیرا که ادله وارد اند
بانکه طاعتی از برای مخلوق در معصیت خالق نیست و آمده که انما الطاعة فی المعروف و وارد شده که من امران یطیع الله
تعالی فلیطعه و من امران یعصیه فلا یعصه و لکن وجهی از برای اعتبار مذهب مستقل نیست بلکه مراد حق ست در
واقع و در نفس الامر بدلیل کتاب و سنت و این تقییدات مقید اند مر طاعت اولی الامر را با آنکه ادله دال اند بر وجوب طاعت
ائمه چنانکه وارد اند بوجوب امتثال احکام حکام شرع پس هر کسیکه بروی حکم بخلاف واقع و نفس الامر رفته واجب ست که تا تواند
ایضاحش کند و از ان بگریزد و اداء قاضیه بوجوب امتثال بروی غیر وارد باشد زیرا که وی بر یقین ست با آنکه حکم مذکور بر
وجه غلط واقع شده و از شرط جواز عدم امتثال آنست که محکوم علیه بصیر واقع و عارف حقیقت باشد ورنه بسی جدای او
گاهی حق را باطل می انگارد و صواب را خطا گمان میکند بنابر آنکه قاصر ست از درک حقائق و عمل بر حکم حاکم مترافع الیه در خصومات
وقتی ست که جامع شروط سابقه باشد و در عبادات و معاملات که مردم دران مختلف اند امام و حاکم را نمیرسد که مردم را
ملزم کنند بعمل براجح که مدلول علیه دلیل صحیح باشد و بترک عمل برای مجرد که عمل بدان جز نزد عدم دلیل از برای مجتهد رخصت
نباشد و دران تقلید آن مجتهد جائز نیست کما حققنا هذا البحث فی مؤلفاتنا فی غیر موضع و من ذلك ما قدمناه
فی مقدمة هذا الکتاب و بالجمله چون امام یا حاکم از علماء مجتهدین مؤثرین دلیل بر قال و قیل و مؤثرین روایت بر رای
باشد شک نیست که عمل نزد او برای با وجود دلیل منکر عظیم ست و کیف که از حق قیام بامر بمعروف و نهی از منکر که از اعظم
اعمده دین و اهم مهمات شرع مبین ست امر کردن مردم ست بآنکه عمل بحق کنند و انچه حق تعالی امر بعمل بدان کرده و از برای
عباد خویش تشریعش فرموده و از عمل بباطل غیر ماذون به نهی نموده بجا آرند حاصل آنکه احیاء ما احیاه الکتاب و السنة
و اماتت ما اماتاه و دعاء مردم بسوی انچه خدا و رسول بدان دعوت عباد کرده و نهی ایشان از انچه از ان نهی کرده اوجب
واجب ست بر امام و بر کسیکه قادر ست بران و از ینجا شناخته باشی که عدم الزام در مسائل خلاف چنانکه بسیاری از اهل فروع
میگویند شعبه از شعب تقلید ست که بهمان ناشی و دران مندرج بوده اند و حسنی ست از ایشان بسوی الف مالوف
فلیکن هذا منك علی ذکر و نیست فرق درینجا درمیان انچه متقوی امر امام ست یا غیر متقوی و درمیان انچه شعار ست
یا شعار نیست و درمیان عبادات و درمیان معاملات بل الکل سواسیة و واجب ست بر مدعی علیه اجابت مدعی در
حضور پیش حاکم نزد طلب حکم خدا در ان قضیه و سمعنا و اطعنا گفتن و اگر این خصم را برین مدعی کدام دعوی ست و خواهان
حضور او بروی حاکم دیگر ست سخن دران همچو سخن متقدم ست زیرا که بروی ست مثل انچه از برای اوست و لکن

این اجابت بدو شرط باشد یکی آنکه حاکمی که مدعی علیه را بسوی او طلب میکند جامع شروط سابقه باشد ورنه آن حاکم نیست
بلکه متوثب ست برانچه دخلش اندران نمیرسد وقاعدست در متعدی که بر او نهی از منکر برخیزانیدنش از انتقام واجب
شرط دوم آنکه درین طلب بسوی حاکم که رسیدنش تا وی میخواهد اضراری واتعابی بخصم نبود اگر وجود غیر او بدون وی ممکن
ودر صورت اختلاف تقدیم بقرعه صواب ست وگذشت که احادیث صحیحه در دفع خصومات بقرعه وارد شده تا بتقدیم متقدم
از مدعیین چه رسد **فصل** وجه انعزال حاکم بجور آنست که ستمگار عدل نباشد وعدالت شرط ست چنانکه گذشت وعدم
شرط موثر باشد در عدم مشروط وهمچنین عزل حاکم نزد وقوع قبول رشوت بنا بر بطلان عدالت اوست بصدور این معصیت
کبیره از وی چه آنحضرت صلعم فرموده لعنة الله على الراشي والمرتشي في الحكم اخرجه احمد وابو داود والترمذي
وحسنه وابن حبان وصححه من حديث ابي هريرة واخرجه احمد وابو داود وابن ماجة والترمذي وصححه
من حديث عبد الله بن عمرو واخرجه ابن حبان والدارقطني والطبراني واخرجه ايضا احمد والحاكم من
حديث ثوبان وفي اسناده كما قال ابن حجر ليث بن ابي سليم قال البزار انه تفرد به ودر مجمع الزوائد گفته
انه اخرجه احمد والبزار والطبراني في الكبير وفي اسناده ابو الخطاب وهو مجهول انتهی وقیام بینه بروی
مفید ثبوت ارتشا ست خواه بر جهت شهادت باشد یا اخبار وخواه انجا کسی مدعی بود بروی یا نبود ولکن وقوف نزد این
اعتبارات جز مجرد تقلید لا اصل له نیست وعزل حجر اوست از ایقاع حکم پس حکمی که بعد از عزل کند لغو محض باشد وقاضی را
میرسد که نفس خود را عزل کند وتخلی از قضا وخلوص از تکالیفش برگزیند ولکن اگر امام او را اذن بدان ندهد آثم باشد در
ترک زیرا که طاعت ایمه واجب ست وچون غیر وی مغنی از وی نبود آثم باثم دیگر باشد با جهت خاص زیرا که حق تعالی از وی
پیمان بیان حق از برای مردم گرفته وبر اهل علم وکتاب واجبش ساخته پس وی درینصورت تارک دو واجب وبائی بدو اثم باشد **فصل** حاکم جامع شروط
متقدمه چون حکمی نافذ کند این حکم لازم محکوم علیه باشد وبروی تلقی آن سمعا وطاعة واجب ست ودر سینه خود از حکم وی
حرج را راه ندهد بلکه سر بتسلیمش فرود آرد چنانکه حق تعالی در کتاب عزیز ذکرش کرده ولکن اهلیت حاکم عصمت نیست و
دین خدا همان ست که در کتاب وسنت از برای عباد مشروعش ساخته پس اگر این حاکم متاهل در حکم خود مصیب ست شک نیست
که هیچ مسلمان را کائنا ما کان تعرض بنقض آن حکم جائز نباشد بلکه خود ترک امتثالش روا نیست تا بمجاولت نقض ومخالفت
وی چه رسد ومعنی اصابت در حکم آنست که ایقاعش موافق کتاب الله وسنت مطهره بکند واگر درین هر دو انچه مقتضی حکم باشد
نیابد بجامع مقبول برین هر دو قیاس کند همچو نص بر علت یا عدم فارق ووجهش آنست که در حدیث شریف آمده که چون
آنحضرت معاذ را بنا بر قضا بسوی یمن گسیل کرد امر فرمود باینکه حکم کند بانچه در کتاب خداست اگر دران نیابد حکم بسنت

رسول کند اگر در سنت هم نیابد اجتهاد رای خود فرماید و این حدیث صالح عمل ست چنانکه تحقیقش در رساله قضا بر وجه بسط
کرده ایم و در غیر این موضع بذکرش پرداخته ایم و مجرد وجود دلیل معارض حکم صالح نقض حکم حاکم متأهل نیست اگرچه
بصلاحیت احتجاج کرده ست زیرا که فرض او نزد تعارض ادله همین بود اما پس ولکن چون از تبیین شود که حاکم متأهل در
حکم خطا کرده اقرار حکمش در آن حین جائز نبود بلکه واجب بر حاکم دیگر نقض حکم اوست زیرا که مجرد تأهل حاکم از برای قضا
عصمت نیست و لهذا آنحضرت صلعم در حدیث ثابت در صحیحین وغیرهما فرموده اذا اجتهد الحاکم فاخطأ فله اجر
وان اجتهد فاصاب فله اجران پس درینجا حاکم را متردد میان خطا و صواب گردانیده و اهلیت او عصمت از خطا نیست
چنانکه در منقول نبوی ست وصورت خطایش این ست که مثلا استناد در حکم بسوی رای کند و دلیلی شرعی که در خور قیام حجت
باشد موجود ست بسوی التفات نمی نماید پس حکم مبنی بران رای عوص ست [illegible] ضروریست بر روی حاکم چه
شرع الهی یکی ست بخطا حاکم از شرع بودن بیرون نمیرود و [illegible] از برای اثبات [illegible] از حکم و بعد از آن
هم درین قضیه که دران حاکم حکم برای کرده و هم در دیگر قضایا که محکوم علیه [illegible] غیرهما انفذش نموده اگر قاضی متولی حکم
از اصل متأهل قضا نیست حکمش از اصل باطل ست چه صادر از غیر حاکم ست و اگر حکمش موافق حق افتد قبولش واجب
باشد بحیثیت آنکه حق ست نه از حیثیت آنکه صادر از محل قضا ست چه حق حق ست در نفس خود از حقیت
بوجه حکم غیر متأهل بقضا بیرون نمیرود اگرچه قاضی غیر نااهل آثم ست بنابر آنکه ناداسته قضا بحق کرد پس او یکی
از دو قاضی نار باشد چنانکه در حدیث سابق گذشته چه وی نمیداند حکمی که بدان حکم کرده حق ست یا باطل ست
زیرا که تعقل حجت نمی تواند کرد تا تکلم کردن بحجت میان مردم چه رسد بعد از تقریر این معنی دریافته باشی که لزوم حکم حاکم
و وجوب امتثالش و تحریم نقض آن راجع تا آن ست که حکمش مطابق حق باشد [illegible] و جواز نقض راجع ست
بآنکه حکمش مخالف حق بود و مثل این [illegible] منها ست محققان اهل علم که [illegible] کتاب و سنت دارند
مخفی نمی ماند و رب عز وجل عباد و بلاد خود را [illegible] وجود چنین کس که قائم میان [illegible] الکتاب و السنت [illegible] ارشاد
عباد بسوی آنچه این هر دو بران مشتمل بوده اند شرع نمایه عالی نگذارد [illegible] آمد و ازینجا
شناخته شد که احکام مخالفه دلیل قطعی یا اجماع مسلمین اولی بنقض و احق بعدم وجوب امتثال [illegible] تحکیمها تا [illegible]
التزام نفسه بقبول محکوم به ست پس رجوع از ان جائز و حاکم را تعرض بنقض آن [illegible] نیست [illegible] بخلاف حق افتد
و از صوب صواب بدر رود پس معلوم ست که غرض حکم آنست که [illegible] یا [illegible] برای آن [illegible] نماید پس التزامش منصرف ست
بسوی شرع [illegible] بسوی مجرد حکم بهر صفت که افتد گو خلاف شریعت [illegible] باشد [illegible] همچو [illegible] حکم حاکم ست و قد وقفه

وحاکمی که حکم بخلاف حق کند جائز ست و باین جور ولایتش ببطلان نپذیرد کما تقدم و مجتهد را مذهب نیست مگر همان که قدرتش
تا انجا رسیده از نظر کردن در ادله و جمع میان روایات یا ترجیح یا اجماع و چون حکم کند عمدا بخلاف آنچه که از راه اجتهاد
نزدش بصحت رسیده و پس حاکم بباطل باشد و وی میداند که این حکم باطل ست و این جرأت و جسارت و مخالفت امر الله
و رسول ست و هرگاه چیزیکه بدان حکم باطل کرده بود تلف شود و رجوع بر متلف متعذر گردد قاضی ضامن آن شی باشد زیرا که
این تلف بسبب تعدی از وی تسبب گشته و دیده و دانسته معاندت شرع الهی و مضادت حق بر روی کار آورده و حکم
غیر متاهل خود هیچ ست مگر آنکه موافق حق افتد و لهذا صحتش بنا بر این موافقت باشد لا غیر کما قد سلف و حکمی که خلاف حق عمدا
کرده و بر وجه حق آنکه بنا بر جهل اعتقاد دارد که آن حکم او حق ست لیکن بیش بدین حیثیت باشد نزد تعذر رجوع عین
محکوم بها یا رجوع قیمت آن عین و اگر متعذر شود لازم تضمین غرامت از بیت المال مسلمین باشد زیرا که حاکم معذور ست
بخطا و گذشت که تاهلش عصمت از خطا نیست پس در حکم بخلاف حق از راه خطا بر وی ضمان نبود بلکه اجر یکی اجرت چنانکه
در حدیث صحیح متقدم گذشته و لکن در اینجا این حکم او که بر جهت خطا واقع شده سبب ذهاب مال محکوم علیه گردیده و وی
مظلوم ست در رفع ظلامتش واجب باشد و رجوع بعین یا بقیمت عین بر محکوم له متعذر و ضمان بحکم متعلق نیست و تضمین قاضی با خطا
ناجائز پس درین صورت جز جبر خسر ظلامتش از مال بیت المال مسلمین صورتی دیگر باقی نیست ناچار او را حکم غارم باشد و
آنحضرت [illegible] ایام نبوت بعد از انکه بر مسلمین فتوح شد متکفل شد بانکه هر که دین یا ضیاع گذاشته آن بر وی یا بسوی او ست
و هر که گذاشته آن بر وی صلعم ست چنانکه احادیث صحیحه بدان ناطق ست پس مال این محکوم علیه بخطا دین ست که سبیل استغراقش
کرده و رجوع بر وی دشوار گشته پس بنا باشد بر بیت المال مسلمین و اجرت قاضی از مال مصالح مسلمین ست چه بلاشک و شبهه
ثابت شده که آنحضرت صلعم هر کرا عامل عملی میکرد که راجع بسوی مصالح مسلمین ست از برای وی رزق مقرر می فرمود
و این باب ست از ارزاق مصدقین و امرا و مومنین بر عباد و همچنین در ایام خلفاء راشدین که در حق آنها علیکم بسنتی
وسنة الخلفاء الراشدين آمده ولاة و قضاة و عاملين في الصدقات [illegible] از بیت المال مسلمین رزق مقرر می شده
[illegible] ایشان از برای [illegible] رزق [illegible] و نیز [illegible] که احتیاج داشته بسوی [illegible]
[illegible] ایشان گرد و موجود می بوده [illegible] که اصحاب قاضی [illegible] از برای [illegible] مصلحت
[illegible] از بیت المال مسلمین [illegible] حیثیت باشد و این اجرت [illegible]
[illegible] مسلمین [illegible] از بیت المال [illegible] گرفته گرچه ولایت عملی [illegible] چنانکه معلوم ست [illegible]
[illegible] آنچه [illegible] قائم [illegible] و حق تعالی عاملین علی الصدقة [illegible] از [illegible] ثمانیه مستحقین [illegible]

و این را هیچ سبب نیست مگر همین فعل عمل و همچنین هر ولایت دینیه راجع ست بسوی قیام بمصالح مسلمین و در سائر اموال که معدود در بیت المال مسلمین ست فقر قاضی وغیره دران شرط نیست و از آنحضرت صلعم بصحت رسیده که عمر بن خطاب را فرمود ما جاءك من هذا المال وانت غير مستشرف ولا سائل فخذه وما لا فلا تتبعه نفسك و این وقتی فرمود که عمر گفت که بمحتاج تر از من بده و صحابه الوف مؤلفه از عطایا می ستاندند کما هو معلوم بلکه امام حسن و امام حسین علیهما السلام و عبد الله بن جعفر و امثال ایشان صد هزار بلکه بیشتر گرفته اند

کتاب الحدود

۱ اقامت حدود در غیر مسجد واجب ست بر امام و بر کسیکه والی ست از طرف او زیرا که در صحیح ثابت شده که صحابه ماعز را بسوی بقیع بردند و آنجا رجمش کردند و احمد و ابو داود و حاکم و ابن السکن و دارقطنی و بیهقی از حدیث حکیم بن حزام نهی از اقامت حدود در مساجد روایت کرده اند ابن حجر گفته اسنادش لا بأس ست و ترمذی و ابن ماجه آنرا از حدیث ابن عباس آورده اند ابن حجر گفته در روی اسمعیل بن مسلم مکی ضعیف ست و بزار اخراجش از حدیث جبیر بن مطعم نموده و در روی واقدی ست و ابن ماجه روایتش از حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده باین لفظ کرده نهی ان تقام الحدود فی المسجد ابن حجر گوید دران ابن لهیعه ست انتهی وغیر مخفی ست که بعض این احادیث مقوی بعض ست پس حجت بدان قائم شود لا سیما با تجنب نبوی از اقامت حدود در مسجد و ثابت نشده که آنحضرت صلعم حدی در مسجد قائم کرده باشد و وجه ایجاب اقامت حدود بر امام و والی ظاهر ست زیرا که حق تعالی عباد را امر باقامت حدود کرده و فرموده الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و گفته السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما و فرمود انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف الآية و تکلیف درین اوامر اگرچه متوجه بسوی جمیع مسلمین ست ولکن ائمه و هر که از طرف ایشان ولایت دارد و هر که قادر ست بر تنفیذ حدود و اسد با عدم وجود امام داخل ست درین تکلیف بدخول اولی و خطاب متوجه ست بسوی او بر وجه کمال و دال ست بر تأکد وجوب آنچه در صحیح مسلم وغیره از حدیث عایشه آمده قالت كانت امرأة مخزومية تستعير المتاع وتجحده فامر النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يدها فاتى اهلها اسامة بن زيد فكلموه فكلم النبي صلى الله عليه وسلم فيها فقال له النبي صلى الله عليه وسلم يا اسامة لا اراك تشفع في حد من حدود الله عز وجل ثم قام النبي صلى الله عليه وسلم خطيبا فقال انما هلك من كان قبلكم بانه اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف قطعوه والذي نفس محمد بيده لو كانت فاطمة

بنت محمد لقطعت یدها فقطع ید المخزومیه واز بن وارد ست این حدیث من حالت شفاعته دون حد
من حدود الله فقد ضاد الله عز وجل واین را احمد وابو داود از حدیث ابن عمر روایت وحاکم تصحیح کرده واز انجمله ست
حدیث ما بلغنی من حد فقد وجب واین نزد ابو داود ونسائی ست از حدیث ابن عمرو بن العاص ودرین باب بسیار ست
که دلالت دارد بر عدم جواز اسقاط حدود وعدم جواز شفاعت دران واحادیث قاضیه بترغیب در اقامت حدود وترهیب
در اهمال آن ونتوان گفت که حدود بسوی ائمه ست وغیر ائمه را اقامتش بر واجب الحد نمیرسد چه برین حرف اثارتی از
علم نیست واستدلال بلفظ اربعة الی الائمة که مروی شده لا اصل له است وبوجهی از وجوه ثابت نگشته زیرا که قول
بعض سلف ست حدیث پیغمبر خدا نیست اگرچه شک نیست درآنکه امام ووالی از طرف او اولی تر اند از غیر ولکن این قول
که غیر امام حد بر پا نکند ودر غیر زمان امام یا در غیر مکان ولایت وی حد ساقط باشد باطل ست بلکه اسقاط چیزیست
که او تعالی از حدود در کتاب واجب ساخته حالانکه اسلام موجود ست وکتاب وسنت حاضر واهل علم وصلاح موجود
پس اهمال حدود شرع بمجرد عدم وجود امام که یکی از مسلمانان ست یعنی چه ومعهذا هر که ولایتی از طرف امام یا سلطان
دارد یا متولی از طرف ایشان یا منتصب بصلاحیت در قطری از اقطار مسلمین ست چرا اقدام نکند زیرا که اگرچه بعض بادیه
ازان خالی باشد باری حاضره خود ازان تهی نمیتواند شد وامام را اسقاط حد از هیچکی نمیرسد وچه قسم میتواند رسید که
وی عبدی از عباد خدا ست اینکه دستش بالای دست بندگان آمد وامرش بر همگنان نفاذ یافت نعمتی از خدا ست
واهم واجبات بر وی عمل ست بشرع خدا وحمل مردم بران وتنجیز امر الهی واز اعظم تشریعات که بر ائمه وبرای ائمه ست
حدود اسلام ست پس چه قسم میتوان گفت که این عبد منعم علیه را ابطال امر الله واهمال ما شرعه لعباده میرسد حالانکه
از جناب نبوت وعید شدید بر متسبب از برای اسقاط حد بشفاعت ونحو آن وارد گردیده حاصل آنکه امام وسلطان را
اسوه برسول خدا باید وآنحضرت همواره اقامت حدود بر واجب الحدود میکرد ومسموع نشد که حدی را بعد از وجوب
ورفع بسوی خود اهمال کرده باشد واستثبات نه اسقاط ست ونه از اسباب اسقاط وهکذا درء حدود بشبه ازین باب
نیست ومن ذلک قوله صلی الله علیه وسلم الا ترکتموه فی قصة ماعز واین مبنی بر آنست که حد مدفوع میشود بشبه زیرا که
ماعز گفته بود که قوم وی او را پیش بردند وفریب دادند پس این شبه آمد وازینجا شناخته باشی که امام را اسقاط ما اوجبه الله
جز ببرهان از طرف عز وجل نه از طرف نفس خود نمیرسد زیرا که تفویض این کار بسوی او نبوده ست ونه این اسقاط از
عهده او ست ونه ازان امور ست که امام را دران مدخلی باشد پس اگر باسقاط حدود بپردازد معاند خدا ورسول بود
وباین مضادت خارج شود از دائره طاعت وتارک بود از برای قیام بانچه بدان مامور ست وهکذا تاخیر واجب وتثبت

ما ثبت ہم او را جائز نیست زیرا که وی یکی بندہ مکلف مامور و منہی ست نہ معصوم ست نہ شارع و قصاص حق آدمی ست
و امام مامور ست بانصاف مظلوم و ایصال مظلمہ و اخذ بر ید ظالم پس تاخیر دران بجوع ست از انواع مناسب کہ در کتب
اصول معروف ست آری شفاعت در قصاص از شارع آمدہ نہ اجبار و اکراہ ورثہ مقتول بران بلکہ بطریق ترغیب
در حدود خود راہ شفاعت مسدود فرمودہ و ہمچنین اسقاط حدود و تاخیرش بنا بر مصلحت تاثیر نوعی از انواع مناسب ست
بر ما فی الکتاب و السنۃ وھکذا اقول لیکن تاثیر محض الرأی علی الشرح الواضح و در سنت صحیحہ ثابت شدہ کہ چون امت
زنا کند سید او را حد زند چنانکہ در صحیحین و غیر ہما ست از حدیث ابی ہریرہ و زید بن خالد و مسلم در صحیح خود و احمد و ابو داؤد
و حاکم و بیہقی از حدیث علی مرفوعا روایت کردہ اند کہ اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم پس حد ارقا بسوی مالکین
آنہاست و بسوی امام چیزی ازان نیست بلکہ فرقی در میان وجود و عدم امام درینمقام نبود و از برای بینہ آوردن بسوی
حاکم وجہی نیست بلکہ امرش بدست سید ست و لہذا آنحضرت گفتہ اذا زنت امۃ احدکم فتبین زناھا مراد تبین زنا
او نزد سید وی ست و این نباشد مگر بستند صالح اقامت حدود و اقامت حدود بر ارقا از مالکین در صحابہ و من بعدہم
از سلف صالح شائع بود و احدی انکارش ننمودہ اند کردہ **فصل** زنا ایلاج فرج در فرج ست و ہمین ست زنا شرعی کہ حد بران
واجب بودہ و یکی کہ نزد جناب نبوت اقرار بزنا کرد او را فرمود انکتہا قال نعم قال کما یغیب المرود فی المکحلۃ
والرشا فی البئر قال نعم ھکذا فی حدیث اخرجہ النسائي والدارقطني من حديث ابي ھريرۃ و اگر ایلاج در
دبر ست عمل قوم لوط علیہ السلام باشد و حد واجب گردد و حد بکر جلد ست و حد محصن رجم و لکن ادلہ دالہ بر قتل عامل بعمل قوم لوط
و معمول بہ اند و چنانکہ احمد و ابو داود و ابن ماجہ و ترمذی و حاکم و بیہقی از حدیث ابن عباس روایت کردہ اند قال قال رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وجدتموہ یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ ابن حجر گفتہ رجالش
موثقین اند مگر آنکہ در سندش اختلاف ست و ترمذی گفتہ انما نعرف ھذا الحدیث من ابن عباس عن النبی صلعم
من ھذا الوجہ و محمد ابن اسحق این حدیث از عمرو بن ابی عمرو آوردہ و گفتہ ملعون من عمل عمل قوم لوط و ذکر قتل نکردہ
انتہی و یحیی بن معین گفتہ عمرو بن ابی عمرو مولی مطلب ثقہ ست حدیث عکرمہ از ابن عباس را بروی انکار کردہ اند و لفظہ
اقتلوا الفاعل والمفعول بہ انتہی و لکن بخاری و مسلم بحدیث عمرو بن ابی عمرو احتجاج کردہ اند و درین باب ست از ابی ہریرہ
نزد ابن ماجہ و حاکم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اقتلوا الفاعل والمفعول بہ احصنا او لم یحصنا و در اسنادش ضعف ست
ابن الطلاع در احکام گفتہ لم یثبت عن رسول اللہ صلعم انہ رجم فی اللواطۃ ولا انہ حکم فیہ و ثبت عنہ انہ
قال اقتلوا الفاعل والمفعول بہ رواہ عنہ ابن عباس و ابو ہریرۃ انتہی و رواہ ابو الفتح الازدي في الضعفاء

والطبرانی فی الکبیر من وجه اخر عن ابی موسی وفیه بشر بن المفضل البجلی وهو مجهول وقد اخرجه
ابو داؤد الطیالسی فی مسنده عنه ولوطی را در زمن خلفاء راشدین قتل کرده اند و بران اجماع اتفاق افتاده
و اختلاف صفت قتل غیر مضر ست و باین رفته اند جماعتی از علماء و حد وقتی اقامت کرده میشود که شبهه همراه آن نباشد
زیرا که ابن ماجه از حدیث ابی هریره روایت کرده که رسول خدا فرمود ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا و در
سندش ابراهیم بن الفضل ست و وی ضعیف ست و ترمذی و حاکم و بیهقی از حدیث عایشه آورده اند قالت قال رسول
الله صلی الله علیه وسلم ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم فان کان له مخرج فخلوا سبیله فان
الامام ان یخطئ فی العفو خیر له من ان یخطئ فی العقوبة و در سندش یزید بن زیاد دمشقی ضعیف ست و درء
بشبهات مروی ست از غیر این هر دو طریق مرفوعا و موقوفا و همه صالح احتجاج ست و اسیما اصل درء دماء و نحو آن عصمت ست
پس با وجود دلیل دال بر سقوط حد استباح نشود و استدلال بمثل قوله صلعم لو کنت راجما احدا بغیر بینة لرجمت فلانة
چنانکه در صحیحین و غیر هما ست در این جز اشتراط بینه و عدم جواز حد بدون آن همچو قرائن قویه دیگر هیچ نیست و این نه در حد
بشبهه ست زیرا که مقتضای حد حاصل نگشته وهو البینة کما لا یخفی و ایجاب حد بر ناکح بهیمه بنا بر صدق اسم عدست
بران و لکن دلیل دال بر قتلش آمده چنانکه در حدیث ابن عباس ست نزد احمد و ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجه مرفوعا من وقع
علی بهیمة فاقتلوه واقتلوا البهیمة ترمذی گفته هذا حدیث لا نعرفه الا من حدیث عمرو بن ابی عمرو عن عکرمة
عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم وقد رواه سفیان الثوری عن عاصم عن ابی رزین عن ابن عباس
انه قال من اتی بهیمة فلا حد علیه حدثنا بذلك محمد بن بشار حدثنا عبد الرحمن بن مهدی حدثنا سفیان
وهذا اصح من الحدیث الاول والعمل علی هذا عند اهل العلم وهو قول احمد واسحق انتهی ولفظ ابن ماجه در
حدیث از ابن عباس این ست قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من وقع علی ذات محرم فاقتلوه ومن وقع
علی بهیمة فاقتلوه واقتلوا البهیمة و این از غیر طریق عمرو بن ابی عمرو آمده و در اسنادش ابراهیم بن اسمعیل ست و در وی
مقال باشد و لکن احمد توثیقش کرده و مخفی نیست که عصمت دم باسلام ست جز ناقلی که نفس بدان مطمئن و صدر از برای آن
منشرح گردد نقلش از عصمت نمی تواند کرد بخلاف انچه که در عامل بعمل قوم لوط گذشته چه عمل خلفاء راشدین بر قتل لوطی
و عدم اختلاف در میان صحابه عاضد دلیل وارد بقتل فاعل اوست و ابلغ دلالت دال ست بر آنکه این قتل لوطی شرع
ثابت و سنت قائم ست و بر کراهت اکل بهیمه مفعول بها دلیلی نیامده و امر بقتل آن منافی جواز اکل نیست اگر از حمایو کل ست
و بالجمله اصل در دماء و اموال و اعراض مسلمین آنست که اینهمه معصوم ست بعصمت اسلام چنانکه ادله کتاب و سنت متواتره

بدان تصریح میکند پس اگر در شریعت موجب قد باب این عصمت بحق اسلام ثابت شود چنانکه در حدیث صحیح ست که
لا یحل دم امرء مسلم الا باحدی ثلاث وتوقف بران ناقل واجب باشد ومنجملهٔ ناقلین از این عصمت یکی اعتراف
بزناست از بکر واز محصن وآنحضرت صلعم در غیر یکموضع بر یک اقرار اکتفا فرموده پس اگر اقرار چار بار شرطی بود این عصمت
جز باقرار اربع حلال نمیشد وهرگز آنحضرت صلعم اقامت حد بر مقر یکبار نمی فرمود واما تثبت نبوی در امر ماعز تا آنکه چار بار
اقرار کرد پس قصه شاهدست باآنکه جناب رسالت در صحت عقلش شک کرد وحالش از قومش پرسید چنانکه مسلم وغیره از
حدیث عبد الله بن بریده عن ابیه روایت نموده اند ان ماعز الاسلمی اتی رسول الله علیه وسلم فقال یا رسول الله
انی زنیت وانی ارید ان تطهرنی فرده فلما کان من الغد فقال یا رسول الله انی قد زنیت فرده الثانیة فارسل
رسول الله صلی الله علیه وسلم الی قومه فقال هل تعلمون بعقله باسا تنکرون منه شیئا فقالوا ما نعلمه الا
وفی العقل من صالحینا فیما نری فاتاه الثالثة فارسل الیهم ایضا فسال عنه فاخبروه انه لا باس به ولا بعقله
فلما کان الرابعة حفر له حفرة الحدیث وو دال بر آنکه امر ماعز وتکریر حضور واقرارش جز از برای تثبت نبوده نه آنکه
شرع مقتضی تکرار اقرار باشد آنست که در مسلم وغیره از حدیث ابن بریده آمده ان الغامدیة قالت یا رسول الله انی قد
زنیت فطهرنی وانه ردها فلما کان من الغد قالت یا رسول الله لم تردنی کما رددت ماعزا الحدیث
واین زن بیک اقرار اکتفا فرموده حالانکه زن محل نقص ست در عقل وادراک خویش پس اگر چار اقرار ناگزیر می بود
مکتفی بیک اقرار نمیشد ولفظ لم تردنی کما رددت ماعزا مفید آنست که مالوف معروف نزد این زن ونزد غیر او عدم
اشتراط تکریر اقرار بود واگر شرطی بود آنچه از آنحضرت صلعم از رد ماعز واقع شده استنکارش نمیکرد وازینجا معلوم
کرده باشی که یک اقرار بزنا در وجوب بسندست ودردست مشترط جز قصهٔ ماعز حجتی دیگر نیست وقد عرفت سببه
وهر که زعم داشته باشد که این تکریر شرط ست وحد جز بعد ازین تکرار قائم نمیشود وی دلیل بیارد وهو لا یجد
الی ذلک سبیلا واگر قائل اکتفا اقرار واحد دلیل بیارد تبرع ست از وی ومنجملهٔ ادله ست آنچه در صحیحین وغیرهما آمده
که ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لانیس واغد یا انیس الی امرأة هذا فان اعترفت فارجمها واین ترتیب رجم ست
بر مطلق اعتراف واقع نزد رسول سول خدا صلعم واقامت حد را بران زن مفوض او ساخت وازانجمله ست حدیث
عبادة بن صامت نزد مسلم واهل سنن انه صلی الله علیه وسلم امر برجم امرأة من جهینة ولم یقرا الا مرة واحدة
وازانجمله ست قصهٔ غامدیه وگذشت که یکبار اقرار کرد وازانجمله ست حدیث کسی که اقرار زنا بازنی کرد وزن انکار کرد
پس مرد را حد زد وزن را گذاشت واین در سنن ابی داود ست وازانجمله ست حدیث علی نزد احمد وغیره قال ارسلنی

رسول الله صلی الله علیه وسلم الی امه سوداء زنت لاجلدها الحد و در نه حدیث زیاده که وی چهار بار اقرار
کرده باشد و ترک استفصال در مقام احتمال نازل بمنزلهٔ عموم در مقال است و از انجمله است در صحیحین و غیرهما که آنحضرت
صلعم سید را امر کرد که بر امت چون زنا کند حد برپا سازد و نیست در ان اینکه بروی اقامتش نکنند تا آنکه چهار بار قرار بکند
استدلال بقیاس بشهادت زنا قیاس فاسد الاعتبار است بنا بر مخالفت ادله و نیز قیاس است مع الفارق چه در اقرار انسان
بر نفس خویش شک و شبه باقی نمی ماند و سامع را نزد فهمش خلجانی بخاطر خطور نمیکند بخلاف قیام شهادت بروی با انکار وی
و ازین حیثیت الکتفا در اموال بمجرد اقرار مقر واقع شده با آنکه لابد است که شهادت از دو کس یا از قائم مقام دو باشد و
بمجموع ما ذکرنا متضح شد که یک اقرار بزنا موجب حد است بدون فرق میان رجم و جلد و اما ایجاب تکرار آن بزنا تا
چهار بار پس باین توجیه است که قائم مقام شهادت است و لهذا او تعالی نامش شهادت کرده و از باب اقرار هیچ فرق
نیست آری اشتراط آنکه چهار عدل گواهی دهند صحیح است و قرآن کریم و سنت متواتره رؤف رحیم بران نص
کرده و اهل اسلام مجمع اند بران و همچنین اگر ذمیین بر ذمی گواهی دهند زیرا که نزد تشاجر اهل ذمه بسوی اهل اسلام
ما مامور به آنکه حکم میان آنها بموجب حکم خدا بفرمائیم و حکم خدا قبول شهادت بعض اهل ذمه بر بعض دیگر و اقامت حد و اجب
بر انهاست و آنحضرت حد را بر یهودی و یهودیه برپا کرد چنانکه در قصهٔ ثابته در صحیحین و غیرهماست و در روایتی از
ابی داؤد آمده ان النبی صلی الله علیه وسلم دعی بالاربعة الشهود منهم فشهدوا فرجمها و این شهادت عام است
از آنکه متفرق باشد یا مجتمع ایقدر باید که متفق باشند بر اقرار یا تحقیقش و این ظاهر و مجمع علیه است و در محدود شرط است
که مکلف مختار باشد زیرا که بر صبی و مجنون احکام تکلیفیه غیر جاری است چنانکه تقریرش مرارا گذشته و از اینجاست
که آنحضرت صلعم در امر ماعز استثبات کرده و فرموده ابک جنون و قوم او را از عقل وی پرسیده و در روایتی
آمده استنکهه هل یجد به رائحة الخمر و این مفید است بآنکه کمال عقل باید تا در خور حد شود و نقصان عقل و اگرچه
بکدام سبب باشد همچو سکر شبه است که بدان درء حد میشود و نیست فرق در آنکه فاعل بود یا مفعول به چنانکه در احادیث
اقامت حد بر رجال و نساء و بر فاعل و مفعول در عمل قوم لوط گذشته و چون مفعول به صالح وطی باشد حد بر فاعل به
واجب گردد اگرچه از مفعول به بنا بر صغر او ساقط شود زیرا که از سقوط حد بر صغیرهٔ صالحهٔ وطی لازم نمی آید که بر زانی
بآن صغیره که مکلف است اقامت حد کرده نشود با آنکه وی کاری کرده که بران نام زنا راست می نشیند هرچند بران کوچک
این نام صادق نیاید و بعد از آنکه حد مرفوع شد تا حاکم اکنون هم توبه یا تقادم عهد ساقط شدنی نیست زیرا که وجوبش
بسبب بوده پس جز مسقط شرعی ساقط نشود و در ینجا مسقط نیست و بالجمله حد بکر صد تازیانه است بر بن مطابق است

اولہ کتاب وسنت صحیحہ ثابتہ وساعی ولاحق از مسلمانان دران اختلاف نکردہ کما ہو معلوم وتنصیف آن از برای عبد وامہ
وجہ ہست کہ قرآن کریم بتنصیف حد از برای اماء آمدہ قال عز وجل فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب والحاق عبد
باما ابنا بر عدم فارق ست میان ہر دو نوع وموید پنجاہ تازیانہ بودن از برای ممالیک حدیث علی ست نزد احمد ومسلم قال
ارسلنی رسول اللہ صلعم الی امۃ سوداء زنت لاجلدھا الحد قال فوجدتھا فی دمھا فاتیت النبی صلعم
فاخبرتہ بذلک فقال لی اذا تعالت من نفاسھا فاجلدھا خمسین واصل این حدیث در صحیح مسلم ست بدون ذکر
خمسین ومالک در موطا از عبد اللہ بن عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی آوردہ کہ گفت امرنی عمر بن الخطاب فی فتیۃ
من قریش فجلدنا ولائد من ولائد الامارۃ خمسین خمسین فی الزنا وابن وہب از ابن جریج
از عمرو بن دینار روایت کردہ کہ ان فاطمۃ بنت رسول اللہ صلعم کانت تجلد ولیدتھا اذا زنت خمسین
وآنکہ از ابن عباس مروی ست کہ لاحد علی مملوک حتی یتزوج متمسکا بقولہ تعالی فاذا احصن پس جوابش
آنست کہ لفظ احصان محتمل اسلام وبلوغ وتزوج ست وحدیث امر سید بجلد امۃ کہ در صحیحین وغیرہما ست رادست
بران ومسلم وغیرہ از حدیث ابی عبد الرحمن سلمی روایت کردہ اند کہ ان علیا خطب فقال یا ایہا الناس اقیموا الحدود
علی ارقائکم من احصن منہم ومن لم یحصن ودربارۂ قیام مرد وقعود زن بحال تحدید چیزی ثابت نشدہ و
دلیلی نیامدہ اگرچہ قیام اقرب ست بوقوع جلد بر تمام بدن وقعود استر ست از برای زن وابعد ست از انکشاف
عورت وعادت مردم جاری ست بآنکہ مجلود ومحدود لابس ثیاب می باشند پس عدول لبسوئی انچہ غایت در غلظ باشد
وتکلیف بانچہ غایت در رقت باشد چیزی نیست واما آنکہ حد بسوط یا عود باید پس درین صورت مرسلات آمدہ زید بن
اسلم گفتہ ان رجلا اعترف علی نفسہ بالزنا علی عہد رسول اللہ صلعم فدعی رسول اللہ صلعم بسوط فاتی
بسوط مکسور فقال فوق ہذا فاتی بسوط جدید لم تقطع ثمرتہ فقال بین ہذین فاتی بسوط قد لان ورکب
فامر بہ فجلد رواہ مالک فی الموطا ودر معنی این روایت مرسل دیگر ست اخرجہ عبد الرزاق عن معمر عن یحیی
بن کثیر ومرسل سوم ست اخرجہ ابن وہب من طریق کریب مولی ابن عباس واما توقی وجہ پس امر بدان علی العموم
وارد گشتہ وجلد دران داخل باشد وامر بتوقی وجہ در حدیث صحیحین ست وغیرہما وآنہ برای زوال شدت حر وبرد دلیلی
بر امہال نیامدہ آری امہال در مرض مرجو الزوال در صحیح مسلم وغیرہ ثابت شدہ چنانکہ در قصہ امۃ زانیہ آمدہ کہ
علی را امر بجلد او کرد ووی حدیثۃ النفاس بود ترسید کہ مبادا از جلد بمیرد فرمود تا تماثلش بگذارد ورنہ زدن بعثکول
بسند ست حق تعالی در قرآن کریم ایوب علیہ السلام را فرمود وخذ بیدک ضغثا فاضرب بہ ودر زمن آنحضرت صلعم

هم اتفاق‌ش افتاده چنانکه شافعی واحمد وابوداود وابن ماجه وبیهقی از حدیث ابی امامة بن سهل از سعد بن سعد بن ابی عباده روایت کرده اند که گفت کان بین ابیاتنا رویجل ضعیف مخدج فلم یرع الحي الا وهو علی امة من امائهم یخبث بها فذکر ذلك سعد بن عبادة لرسول الله صلی الله علیه وسلم وکان ذلك الرجل مسلما فقال اضربوه حده فقالوا یا رسول الله انه اضعف مما تحسب ولو ضربناه مائة قتلناه فقال خذوا له عثکالا فیه مائة شمراخ ثم اضربوه ضربة واحدة ففعلوا واین مرسل ست وابو امامه بن سهل روایتش از جماعه از صحابه کرده ولکن درین حدیث انچه دال باشد بر اشتراط مباشرت هر فردی از ذیول عثکول از برای بدن موجود نیست پس مطلق ضرب در خروج از حد واجب کافی ست بر فقا بالمحدود المبتلی بالمرض ووجه اعتبار احتمال آنست که چون تحمل ضرب این عثکول نباشد در ترک حد او عذری ظاهر موجود ست اگر زنده ماند وتحمل آرد حد بروی برپا کنند وحدود را حق تعالی با اختلاف انواعش از جلد ورجم وقطع وقتل مشروع ساخته ست پس می باید که بر همان صفت وارده بدون مخالفت صورت دینی ومعنی شرعی بظهور و وجود آید وانکار تغریب در حد زنا دفع سنت صحیحه ثابته در صحیحین وغیرهماست از حدیث ابی هریره وزید بن خالد در قصه عسیف بلفظ ان النبي صلی الله علیه وسلم قال وعلی ابنك جلد مائة وتغریب عام وخلفاء راشدین بران عامل بوده اند پس عجیب ست از تمسک کردن در برابر این دلیل که روشنتر از روز واقوی تر از کوه ست بعدم ذکر آن در قرآن کریم چه در آیه همین جلد ست لیس الا فبالله العجب فانه اذا لم یذکر فیها فقد ذکره من بعثه الله تعالی لیبین للناس ما نزل الیهم ومثل این استدلال ست استدلال کسیکه بعدم ذکرش در حدیث جلد اما روز نحو آن آویخته ومعتبر ثبوت احصان شرعی بطریق شرعیه ست واین جز در مکلف نبود بنا بر رفع قلم تکلیف از غیر مکلف ولا بد ست ازانکه منکوحه صاحبه وطی باشد چون این هر دو امر دست بهم داد احصان ثابت شد واما آنکه در نکاح صحیح بود نه فاسد وباطل پس دلیلی برین اشتراط نیست وبارها گفته ایم که بسیاری ازین وهمانند راجعه بسوی صحت وبطلان وفساد مجرد دعاوی مبنیه بر خیالات ست که اوهن تر از بیت عنکبوت واحقر تر از اوراق توت باشد بلکه مراد درینجا همانقدر ست که بران نام احصان آید وآن حاصل ست بوجود نکاح شرعی واین شرط نیست که در حال زنا هم مستمر بر نکاح بود بلکه مراد وقوع نکاح ست اگرچه مدت دراز بعد از مفارقت زوجه بگذشته باشد چه بروی صادق ست که اینکس در زمانی از عمر خویش نکاح کرده بود ووی شرعا محصن ست ولهذا آنحضرت صلعم بمجرد سوال از ماعز محصن بودنش ونعم گفتنش اکتفا کرده نفرمود که در حال زنا زیر تو زنی موجود ست یا نه ومعلوم ست که ترک استفصال در مقام احتمال نازل بمنزله عموم

در مقال باشد چنانکه در اصول متقرر شده ولاسیما درین مقام که بران ترتیب منفک دم مرد مسلم میگردد و اما رجم
زانی محصن پس ثبوتش درین شریعت حقه هم بکتاب الله ثابت است وهم بسنت متواتره رسول الله وهم باجماع
سابق ولاحق اهل اسلام وگاهی مخالفی دران از طوائف مسلمین بگوش نخورده مگر آنچه روایتش از خوارج می کنند وهم کلاب
النار لیسوا ممن یعتد بخلافهم ولا یلتفت الی انظارهم وقد وصفهم رسول الله صلی الله علیه وسلم انهم
یمرقون من الدین کما یمرق السهم من الرمیة و در صحیحین وغیرهما از چند طریق آمده ان عمر بن الخطاب خطب علی
منبر رسول الله صلعم قائلا ان الرجم ثابت بکتاب الله تعالی وانه رجم رسول الله صلی الله علیه وسلم ورجمنا
بعده وهم درین هردو کتاب مستطاب معلی القاب در قصه عسیف وارد شده والذی نفسی بیده لاقضین بینکم
بکتاب الله تعالی از درین قصه ذکر کرده که انیس را گفته اغد یا انیس الی امرأة هذا فان اعترفت فارجمها و نیز
در صحیح ثابت شده که فرموده قد جعل الله لهن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة و تغریب عام والثیب بالثیب جلد مائة
والرجم و مخفی مباد که نسخ تلاوت مستلزم نسخ حکم نیست بلاخلاف و گرفتیم که رجم در کتاب ثابت نشده پس چه شد در
سنت متواتره که مطلع او دران شکی نیست ثابت شده و رسول خدا آنرا بر پا کرده و خلفا راشدین آنرا بجا آورده
پس عجب است از کسیکه اقتصار مبتدعین بر کتاب و سنت و بر جمیع است میکند بر فیما اثابته بضرورت شرعیه بقول
مخذولی از مخذولین کلاب النار که مارق اند از دین وایمان و عبادات شان تجاوز از تراقی شان نمیکند می پردازد والامر
لله العلی الکبیر و عدم ذکر جلد با رجم در قصه ماعز دال بر عدم نیست چنانکه این معنی معقول هر عاقل است و برتقدیر که آنحضرت
صلعم جلد را درین قضیه فعلیه ترک کرده باشد این ترک را احتمال بسیار است ولاسیما با ثبوت مشروعیت جمع درمیان این هر دو
از برای محصن بقولی که در دلالت اقوی و در حجیت اعلی است چنانکه مسلم و اهل سنن از حدیث عبادة بن صامت روایت
کرده اند که آنحضرت فرموده خذوا عنی خذوا عنی قد جعل الله لهن سبیلا البکر بالبکر جلد مائة ونفی سنة
والثیب بالثیب جلد مائة والرجم و این مقامی است که رسول خدا درانجا قیام از برای بیان ما نزل الیهم برای مردم
کرده و ایضاح شرع الهی از برای عباد نموده و جمع میان جلد و رجم از خلفا راشدین واقع شده واحدی انکار آن ننمود کما
اخرجه احمد والنسائی والحاکم عن الشعبی قال کان لشراحة زوج غائب بالشام وانها حملت فجاء مولاها
الی علی بن ابیطالب فقال ان هذه زنت واعترفت فجلدها یوم الخمیس مائة ورجمها یوم الجمعة وحفر لها
الی السرة الحدیث واین در صحیح بخاری است بدون ذکر حفر و هم قرآن کریم دال است بر وجوب جلد برای هر زانیه
و زانی قال عز وجل الزانیة والزانی فاجلدوا و ذکر نکرد که این حکم مختص است ببکر بلکه در کتاب و سنت ثابت شده که

بر محصن زیادت نهفته بر جلد که آن رجم ست فالحق قول من یقول بالجمع بین الجلد والرجم و در حدیث شعبی از علی
در رجم سراحه بعد از ذکر جلد آمده که علی گفت ان الرجم سنة سنها رسول الله صلی الله علیه وسلم ولو کان شهد علی
هذه احد لکان اول من یرمی الشاهد یشهد ثم یتبع شهادته حجره ولکنها اقرت فانا اول من رماها بحجر ثم
رمی الناس و بعید ست که علی این حرف از طرف خود و از راه رای بگوید ولکن مغنی ست از رجم امام رجم کسیکه امام او را بسنگ
چنانکه در قصه ماعز ست و در حدیث اغد یا انیس الی امرأة هذا ست و اما ترک ملجی الی الحرم تا آنکه از حرم بدر آید پس وجهش
این ست که در صحیح بخاری از حدیث ابی سعید آمده ان مکة حرمها الله تعالی ولم یحرمها الناس فلا یحل لامرء یومن بالله
والیوم الآخر ان یسفك فیها دما ولا یعضد بها شجرة فان احد ترخص لقتال رسول الله صلی الله علیه وسلم
فقولوا ان الله تعالی اذن لرسوله ولم یاذن لکم وانما اذن لی ساعة من نهار وقد عادت حرمتها الیوم کحرمتها
بالامس و حدیث را الفاظ است و عموم شر دال ست بر تحریم سفک دما اگرچه بطریق حد باشد و استدلال بانچه در ساعت
از آنحضرت صلعم واقع شده صحیح نیست کما اخرجه احمد و ابو داود والنسائی من حدیث سعد قال لما کان
یوم الفتح امن رسول الله صلی الله علیه وسلم الناس الا اربعة نفر و امرأتین وقال اقتلوهم وان وجدتموهم
معلقین باستار الکعبة عکرمة بن ابی جهل و عبد الله بن خطل و مقیس بن صبابة و عبد الله بن سعد
بن ابی سرح زیرا که وقوع آن از جناب نبوت در ساعتی اتفاق افتاده که آنرا خدا از برای وی صلعم حلال ساخته و آنحضرت
ما را خبر داد که او تعالی ورا اذن داده و ما را بدان اذن نساخته و موکد این حرمت ست قول او تعالی ومن دخله
کان آمنا و این اخبار بمعنی امر ست یعنی هر که دران در آید او را امن دهید و طعام ندادن ملجی تا آنکه بیرون آید باین وجه ست
که وی از حدی که خدا بروی واجب گردانیده بود گریخته پس اعانت او بر معصیت نباید ولکن حد بروی قائم نکنند تا آنکه مفارق
حرم گردد و ترک زن بنا بر رضاع تا فصال ثابت ست بحدیث سلیمان بن بریدة عن ابیه نزد مسلم وغیره باین لفظ ان
النبی صلعم جاءته امرأة من غامد من الازد فقالت یا رسول الله طهرنی فقال ویحك ارجعی فاستغفری الله
وتوبی الیه فقالت اراك ترید ان تردنی کما رددت ماعز بن مالك قال وما ذاك قالت انها حبلی من الزنا قال
انت قالت نعم فقال لها حتی تضعی ما فی بطنك قال فکفلها رجل من الانصار حتی وضعت قال فاتی النبی
صلی الله علیه وسلم فقال قد وضعت الغامدیة فقال اذا لا نرجمها وندع ولدها صغیرا لیس له من یرضعه فقام
رجل من الانصار فقال الی رضاعه یا نبی الله قال فرجمها و گذشت در حدیث علی در قصه جاریه حدیثة العهد
بنفاس که آنحضرت فرمود اترکها حتی تماثل و در روایتی از حدیث غامدیه آمده انها ارضعته ثم اتت بالصبی

صلی الله علیه وسلم حین فطمته وفی یده کسرة خبز فدفع الصبی الی رجل من المسلمین و جمع میان این دو
در روایت اولی باین طریق ست که چون بعد از وضع آمد مردی گفت که رضاعش بسوی اوست آنحضرت صلعم جواب داد
وزن با ولد برگشت تا آنکه فطام او شد پس صبی را بمردی از مسلمانان داد و برزن اقامت حد کرد و این هر دو روایت
در صحیح مسلم وغیره ست و اگر کفیل صبی بعد از فطام یافته نشود و مادرش کفالت وی نماید تا آنکه مستغنی شود ولد از جان خود
بمقتضای ضرورت و تلقین مسقط حد که مشروع ست آنست که حاکم یا امام کاری کند که رسول خدا کرده و آن این ست که
سارق را فرمود گمان نمیکنم که دزدی کرده باشی و زانی را گفته شاید غمز یا تقبیل کرده چنانکه در صحیح بخاری وغیره در قصه ماعز ست
ومعهذا وجهی برای استدلال بر مشروعیت تلقین بمثل حدیث اقیلوا ذوی الهیئات عثراتهم نیست زیرا که این حدیث
مخصوص ست بغیر حدود واجبه و اگر اخذ بعموم آن کنند حدی را بر احدی از ذوی الهیئات قائم نشود و این همان ست که رسول
خدا صلعم نعی آن بر بنی اسرائیل کرده و گفته که ایشان اسقاط حدود کردند بر اشراف و بر ضعفا اقامتش نمودند و برای ماعز
حفر نکردند بلکه ایستاده کرده رجم نمودند چنانکه در حدیث بشیر کی قصه اوست و از برای غامدیه در مسلم وغیره آمده انه حفر
[illegible] مقتضی مشروعیت حفر ست از برای زن چنانکه ترک حفره از برای مرد مقتضی عدم مشروعیت حفر
از برای مرد و فرق ظاهر ست چه تمام زن عورت ست نزد رجال اجنبین و مرد را نمیرسد آنکه هر که را با زن یا کنیز خود یابد
بکشد بلکه ذب آنچه واجب ست بر زوج وسید انکار منکر ست در تفریق میان هر دو عاصی ست تا آنجا که طاقتش میرسد پس
اگر مرتکب منکر را باز دارد از منکر را امتثال آن میرسد اگرچه بقتل باشد اگر دفع آن جز بقتل ممکن نبود بدون فرق در آنکه
با زن او کرده یا کنیز او یا مادر [illegible] قرابت یا بغیر اینها حاصل آنکه این بابی ست از ابواب امر بمعروف ونهی از منکر
تخصیصش بزانی زن و کنیز بیوجه باشد و از آنحضرت صلعم درین باره انکار بر سعد بن عباده واقع شده چون گفت که اادعه
علی بطن امرأته اترکه حتی آتی باربعة شهداء بعده ذکر کرد آنچه مفید قتل کسی ست که او را اینچنین یابد آنحضرت بر وی
انکار کرد و فرمود انظروا الی ما یقول سیدکم صحابه اعتذار کردند بشدت غیرت وحمیت که در سعد بود آنحضرت فرمود
والله اغیر منه و این در صحیح مسلم ست پس درین مقام چنان می باید گفت که آدمی را کشتن زانی با زن یا کنیز خود در حال
فعل نمیرسد و هر که زعم کرده که میرسد وی بنای این مسئله بر غیر اساس از کتاب و سنت و قیاس کرده و سقوط حد بدعوی
شبهه محتمله صحیح ست شارع بسوی آن ارشاد کرده و درء حدود بشبهات بیان نموده و شبهه محتمله موجب سقوط ست
و اگر محتمل نیست خود شبهه نیست بلکه دلسه ست که بدان تذرع بسوی اسقاط ما شرعه الله من الحدود کرده و سقوطش باکراه
واضح ست و ادله قائم اند بر رفع قلم از مکره و عدم مواخذه او بر امر مکره علیه و همچنین سقوط آن باختلال شهادت زیرا که

دریجا مقتضایش حاصل نشده تا بروی ثبوت حد شود چه وجود مختل الشهادة کالعدم ست پس مناط شرعی حد ثابت نگشته
پس این را ازجمله مسقطات گردانیدن تسامح بیش نیست ومقتول نمیشود زانی مگر بشهادت زنا واحصان معا وچون شهود
بعد از تنفیذ که قتل مرجوم بدان متسبب گشته برگردند بر همگنان بر عدد رؤس دیت لازم آید واگر دو شاهد بر احصان نیز با شهود
اربعه زنا باشند بر هر دو دو ثلث دیت بود و بر مزکی هیچ نیست زیرا که وی در اثبات دو سبب موجب رجم که زنا واحصان ست
مشارک نشده بلکه آنچه از حال ظاهر شهود میدانست بدان اخبار نموده وهمچنین خطاب بر امام هم نیست زیرا که قیام او بتنفیذ
بنا بر کمال نصاب معتبر در ظاهر ست وهکذا قاضی زیرا که وی حکم کرده ست بمستندی که شرع ثابتش ساخته پس معذور باشد
ورجوع زانی از اقرار شبه که بدان درء حدود الهی می تواند شد نیست واستدلال بر سقوط حد برجوع بحدیث ابی هریرة که
ان ماعزا لما وجد مس الحجارة فر یشتد فاخبروا بذلك رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال هلا ترکتموه
صحیح نیست اگرچه اینحدیث نزد احمد وابن ماجه ست وترمذی آنرا تحسین کرده ورجال اسنادش ثقات اند زیرا که دران دلالت
بر سقوط از وی بسبب رجوع از اقرار حد نیست باآنکه اگر ترک کرده می شد وبا آنحضرت صلعم برمیگشت غالبا شبه مقبولی آورد
وهمچنین استدلال بحدیث جابر که نزد ابی داود ونسائی ست صحیح نیست ولفظه ان ماعزا صرخ بهم فقال یا قوم ردونی
الی رسول الله صلی الله علیه وسلم فان قومی قتلونی وغرونی من نفسی واخبرونی ان رسول الله صلی الله علیه
وسلم غیر قاتلی فلم ننزع عنه فلما اخبرنا بذلك رسول الله صلی الله علیه وسلم قال فهلا ترکتموه وجئتمونی به
زیرا که آنحضرت برجوع وی اراده استثبات کرد نه درآوردن شبه مقبوله باآنکه در بعض طرق اینحدیث نزد مسلم ونسائی
وابی داود باین لفظ از حدیث ابی سعید آمده لما امر رسول الله صلی الله علیه وسلم برجم ماعز بن مالك خرجنا
الی البقیع فوالله ما اوثقناه ولا حفرنا له ولکنه قام لنا قال ابو کامل فرمیناه بالعظام والمدر والخزف
فاشتد واشتددنا خلفه حتی اتی عرض الحرة فانتصب لنا فرمیناه بجلامید الحرة حتی سکت واین دال ست
برآنکه فرارش بسوی محلی بود که آنجا حجاره موجود بود وحجاره سریع القتل ست وهکذا استدلال بحدیث بریدة قال کنا
اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم نتحدث ان الغامدیة وماعزا لو رجعا بعد اعترافهما وقال لو لم یرجعا
بعد اعترافهما لم یطلبهما وانما رجمهما بعد الرابعة صحیح نیست زیرا که مراد رجوع این هر دو بسوی رحال خویش ست
بعد از اعتراف چنانکه لفظ لو لم یرجعا یعنی الی رسول الله صلی الله علیه وسلم بعد اعترافهما دلالت بران دارد
ونیز لفظ انما رجمهما بعد الرابعة دال ست بران وعلی کل حال این تحدث واقع میان ایشان درخور قیام حجت نیست
چه مجرد خدش ست واز ینجا شناخته باشی که دلیلی دال برآنکه رجوع از اقرار مسقط حد ست موجود نیست ومقتضای

اقرار جا حاصل ست پس چنین دلیلی که دلالت بر ظاهر و سقوط کند ساقط نمی تواند شد آری اگر زانیه رتقاء یا عذرا ست
و زنان بدان شهادت دهند حد ساقط شود زیرا که وجود حقیقت زنا که موجب حد ست درینجا ممکن نیست و آن با ثبوت
فرج در رتقا ممکن نیست و بقاء بکارت در عذرا ممکن نیست پس عذرا یا رتقاء بودنش مانع از ثبوت حد ست شرعا و اقل
حد تبرد شبه شهادت می تواند شد پس عمل اینجا ناچار بگردد و امام که پیش از علم بعذرا بودنش اقامت حد کرده
هیچ شئی لازم نمی آید زیرا که وی عمل بمستند شرعی کرده لکن اگر این مستند شهادت شهود ست گواهان مضمون باشند بنابر مسائلت
در شهادت کما تقدم و آخرس از نطق از وی متعذر ست اگر اشارت بجانب شبهه می تواند کرد بعد از آنکه باشاره موجب
وجوب حد بمستند شرعی ظاهر کرده اند حد از وی ساقط نمی تواند شد و لکن اگر خرس او تا حدی رسیده که فهم اشاره
نمی تواند کرد و بر آن متمکن نیست چنانکه همراه خرس نابینا هم بود پس هر چند که اصل درینجا عدم وجود شبه ست لکن احتمال
کافی ست و مجرد این احتمال حد بر بیت نباشد و مقتضای شرعی کالم گشته اگر چه رجوع بسوی اصل در غیر این موضع
کافی ست و لکن درین موضع تتابع ادرءوا الحدود بالشبهات گفته و سقوط حد باسلام ظاهر ست چه اسلام قاطع ماقبل
خود ست از امور کلیه و شبهات دران نمیشود آنچه مرفوع ست بدان چه رسد و بر امام استفصال همه مسقطات
واجب ست زیرا که از انحضرت صلعم مثل یا اخالک سرقت و لعلک غمزت او قبلت و ابک جنون واقع شده و ارجاع
ماعز مرة بعد مرة و سوال قوم او با وجود وی در حد و دبشبهات ثابت گشته پس تقصیر در ان ملال ست در آنچه واجب است
بر امام و اقدام ست بر اتلاف نفس یا اعضاء آن پیش از آنکه شرع و اجبش گرداند و چون بعد از ان مسقط شرعی ظاهر گردد
ضمان باشد بر وی از مال او اگر تعمد کرده ست و رنه از بیت المال زیرا چه تعدش محمول ست بر خطاء او پس اگر مال ندارد
منجمله ضامنین باشد در صرف نصیب زکوة بسوی او و منجمله مصالح ست در صرف از بیت المال بر وی ۰ ۰ ۰ ۰ ۰

باب در بیان حد قذف

این حد ثابت ست بکتاب الله و سنت رسول الله و اجماع مسلمین و اکتفا بشهادت دو عدل دران صحیح ست و بشهادت
یک مرد و دو زن هم اکتفا می توان کرد و بشهادت واحد با یمین مدعی نیز مکتفی می توان شد زیرا که پیشتر گذشته که دلیلی
ناهض که دلالت کند بر اشتراط مرد بودن گواهان موجود نیست و نیز برای آنکه این حد جز بشهادت دو مرد ثابت نمیشود
زیرا که این حکمی ست از احکام شرع و در کتاب عزیز و سنت مطهره ثابت شده که مستندات احکام شرع اوسع از این ست
و خاص نکرد الا نصاب شهادت زنا را این حد اینجا داخل ماند در ساقات او له ضرور نیست که مقذوف حر باشد

بلکه عبد وامت بنا بر دخول در اسلام معصوم الدم والمال والعرض اند بهمان عصمت که احرار را بود و انتهاک حرمت
این هردو برمی جز تا نیچ انتهاک حرمت احرار ست و وجه اشتراط اسلام ظاهر ست بنا بر عدم وجود عصمت نزد عدم
وجود اسلام و اخرس تعبیر از مراد خود باشارت میتواند کرد و این بر تقدیریست که انجا معبری نزدیکه قائم بحجت شود
حاضر نبود و امتحان حدا را بحزمن موجب حلول محنت دیگر گردانیدن که عدم احترام عرض اوست با قامت حد بر قاذفش
نه از مسالک رای ست و معنی احصان حریت و اسلام و تزویج ست و هر که عفیف نیست داخل ست در عصمت اسلامیه
بمجرد ارتکاب بعض معاصی الٰهی از عصمت بیرون نمیرود و کدام دلیل دال ست بر آنکه استحلال محرم الٰهی از وی بمجرد عدم
عفت جائز ست چه حق تعالی غیبت را حرام ساخته و در امر آن تشدید فرموده و آن ذکر غائب ست بانچه در وی ست و
بودن آن در وی مسوغ ذکر او بدان چیز نیست تا بقذف چه رسد حالانکه عمر بن الخطاب اقامت حد قذف بر شاهد مغیره
بزنا با اشتهار عدم عفت او کرده و این در محضری از صحابه بود و در رمی بزنا انتهاک حرمت ست اگرچه بکدام شبه محتمله
از شبهات حد زنا از وی مندفع گردد و در تعریض دعوی قصد غیر قذف غیر مقبول و غیر ملتفت الیه ست و از کنایه آنچه هتک
عرض معصوم از تصریح حاصل میشد دست بهم میدهد اگر مراد از کنایه مفهوم سامع شود چه اعتبار معانی ست نه بالفاظ و همچنین
تعریض که آنچه از تصریح حاصل میشود بدان دست بهم میدهد و نیست اعتبار بمجرد عدد بلکه لابد ست از قیام بینه عدد او صفة
پس اگر با کمال عدد صفت مختل شود وجودش کالعدم باشد و مؤید اوست شهود بر مغیره با کمال عدد و نقص صفت شهادت
رابع که زیاد بن ابیه داده چه هرگاه که وی تصریح شهادت بایلاج نکرده و درایت استا تنبو ونفسا یعلو ورجلان
من وراثه کانهما جلا حمار ولا ادري ما وراء ذلك گفته بر سه شهود که پیش از وی گواهی داده بودند و هم
اخوند نفیع و نافع و شبل اقامت حد کرده شد و حد قاذف جلد ست و این حد منطوق قرآن کریم و مجمع علیه اول و آخر
مسلمین ست و میان قذف مرد و زن دران فرقی نکرده اند بلکه قاذف مرد محدود ست همچو قاذف زن و از فردی
از افراد مسلمین مسموع نشده که انکار حد بر قاذف مرد کرده باشد مگر علامه جلال و شوکانی رح برین بحث رساله مستقله
نوشته و اینقول را بر وجهی از بیخ بر کنده که مرتابی دران ریب نمیکند اگرچه فسادش اوضح تر از ان ست که محتاج بیان باشد
ولکن گاه باشد که هر که در عرفانش قصور و در ادراکش بعض فتور ست بشنیدن این حرف مشوش میگردد و وجه عدم سقوط
حد از والد چون قذف ولد کند آنست که پدرش داخل ست زیر عموم ادله و دلیلی که باستثنایش پردازد وارد نشده
و هرچه را خدا تعالی حرام ساخته اباحتش برای والد از ولد نکرده و تنصیف حد عبید و تخصیص مکاتب را همان وجه ست که
در حد زنا گذشته و تعدد حد بتعدد قذف ظاهر ست زیرا که قذف بر هر واحد افتاده و هر قذف امر مستقل ست

واسقاط حد قذف قبل از رفع جائز ست زیراکه حق مقذوف ست وچون وی از قاذف عفو کرد امر بسید لکن اگر
امر قذف تا حاکم یا امام رسید حد واجب شد بسبب این رفع بدلیل متقدم و می توان گفت که بعد از رفع هم ساقط میشود
اگر بعد از رفع عفو کرده ست زیراکه این حق از حقوق بنی آدم ست باسقاط ایشان ساقط میشود و امام وحاکم را اقامت
حد بعد از این عفو نمیرسد و این دعوی که حد قذف مشوب ست مسلم نیست بلکه حق محض آدمی ست وانچه در قصهٔ سارق برد
صفوان آمده که آنحضرت گفت هلا کان هذا قبل ان تاتینی به منافی آن نیست بنا بر وضوح فرق میان قاذف و سارق
ولازم ست این حد بکسیکه بعد از شهادت بزنا رجوع کند زیراکه از رجوع در شهادت کاذب گشته و این قذف ست

باب در بیان حد شرب

ثبوت این حد از آنحضرت صلعم بحد تواتر رسیده شکی وشبهتی دران نیست ولکن اتفاق بر مقدار معین واقع نشده بلکه حاصل
مرویات درین باب آنست که آنحضرت صلعم در خمر جلد بجریده ونعال کرده چنانکه در صحیحین وغیرهما ست از حدیث انس ودر
روایتی از مسلم وغیره از حدیثش جلد بدو جریده قریب چهل بار آمده ودر بخاری وغیره ست از حدیث عقبه بن حارث
انه صلی الله علیه وسلم امر من کان فی البیت ان یضربوه فضربوه بالجرید والنعال وهم در بخاری وغیره از حدیث سائب
بن یزید آمده کنا نؤتی بالشارب فی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وفی امارة ابی بکر وصدرا من امارة عمر فنقوم
الیه نضربه بایدینا ونعالنا واردیتنا حتی کان صدرا من امارة عمر فجلد فیها اربعین حتی اذا عتوا فیها
وفسقوا جلد ثمانین ودر حدیث ابی هریره ست نزد بخاری وغیره ان النبی صلی الله علیه وسلم قال لمن اتی به
وقد شرب الخمر اضربوه قال ابو هریرة فمنا الضارب بیده والضارب بنعله والضارب بثوبه ودرین باب
حدیثها ست ودر اینها ثبوت مقدار معین در حد شرب نیست واجتهاد صحابه در تقدیر مختلف آمده پس واجب بر امام مجرد ضرب
بجرید ونعال وثیاب وایدی ست ومرجع دران بسوی نظر امام ست اگر بیند که زجرش بعدد معین مناسب ست تا هشتاد
میتواند زد بنا بر اسوه بانچه از صحابه واقع شده واگر بیند که مطلق ضرب مناسب ست بدون تعیین بدان امر کند که
درینجا اسوه برسول خداست صلعم واگر بیند که زیادت ضرب تا هشتاد بر مسترسل در شرب وتخفیف ضرب تا چهل بر غیر
مسترسل در شرب مناسب ست این هم او را میرسد بنا بر اقتدا بفعل عمر که در محضر صحابه واقع شده غرضکه حد شرب
ثابت ست با تفویض مقدارش بسوی امام یا حاکم وگفته اند که بر وجوب این حد اجماع نشده چنانکه بر وجوب سائر حدود
اجماع بوده ست چنانکه ابن جریج وابن المنذر از بعض اهل علم حکایت کرده اند انه لا حد علی شارب المسکر

ولکن این سخن مدفوع ست بسنت متواتره و اجماع صحابه و من بعدهم فلا التفات الیه ولا تعویل علیه و الاجماع
ثابت قبل وجود فائله و بعده و کافی ست در ثبوت این حد شهادت دو مرد یا یک مرد و دو زن چنانکه حق تعالی
در بارهٔ شهود میان عباد بدان حکم فرموده و در باب قبل بران تنبیه رفته و همچنین حاکم را میرسد که درین حد حکم بعلم خود
کند و این هم در ما سبق واضح شده و مثل اوست حد قذف و سرقه و خاص نیست حدود بچار گواه از مردم مگر حد زنا پس
ما عدا ایش داخل باشد در عموم مستند حکم شرع و وجهی از برای اشتراط اقرار دو بار نیست و دلیلی صحیح یا علیل بدان نیامده و بر
تعبیر انسان از نفس خود زیادتی در سکون نفس و طمانینت قلب نیست و چون یکبار در اقرار زنا که موجب رجم ست کافی
باشد از ما دونش چه میتوان گفت و لکن شکوک در حدود زنا شیء از ضعف عزائم در تنفیذ حدود خدا عز و جل بسیار بهم رسیده
و این اشتراط که شارب مسکر عالم غیر مضطر و غیر مکره باشد اظهر تر از ان ست که محتاج تنصیص بر خود باشد و حد شرب ثابت ست
اگرچه قلیلی از ان آشامیده باشد زیرا که باحادیث صحیحه متقرر شده که آنحضرت شارب خمر را جلد کرد و امر بجلد او نموده و از
قدر شرب نپرسیده و نه از رسیدن شرب بحد سکر سوال کرده و این بمجرد خود دلیل ست بر آنکه مطلق شرب موجب
حد ست باز از آنحضرت صلعم در غیر یک حدیث بصحت رسیده که ارشاد کرد ما اسکر کثیره فقلیله حرام و این
دلیل قلیل را بکثیر و قطره واحده را بارطال ملحق میسازد باز از جناب نبوت ثابت شده که کل مسکر خمر و کل خمر حرام
فرموده و در لفظی کل مسکر خمر و کل مسکر حرام آمده پس حکم نبوی درین احادیث باتحاد مسکرات و خمر بودن آنهمه با موجب
ثبوت حد بر هر مسکر ست و این بحث را شوکانی در شرح منتقی و در رساله مستقله واضح ساخته و نامش القول المسفر فی
تحریم کل مسکر و مفتر نهاده و در دلیل الطالب علی ارجح المطالب بسط کلام برین مرام پرداخته ایم هر که خواهد
برجوع سوی شش تا ج صدر نماید اگر کسے گوید که علت در حد سکر تحریم ست یا سکر بودن مشروب گوئیم ست

خذا بطن هرشا او قفاها فانما — کلا جانبی هرشا لهن طریق

چه تعلیل حد بسکر شامل انواع مسکرات ست و تعلیلش بتحریم شامل انواع محرمات از مسکرات ست و شارع قلیل آنرا
بکثیرش ملحق ساخته پس وقوع سکر بالفعل معتبر نیست بلکه شرب آنچه از جنس مسکرات ست یا اکل آن معتبر بود و لکن این
حد بعد از صحو باید بنا بر آنکه اصل مشروعیت حد از برای چشانیدن و بال امر موجب حد بمرتکب اوست و معلوم ست
که این ذائقه جز بآنکه صاحی صحیح العقل سلیم الحواس باشد نچشد و در وقوع حد بحال سکر تا لمی که صاحی و اجد اوست نیاید
و لکن چون از آنحضرت صلعم بثبوتی که دران شک و شبهه را راه نیست ثابت شده که امر باقامت حد بر و اصلین بحضرت
وی که شرب کرده بودند میفرموده جائز ست که دران حال باقی بر سکر باشد چنانکه صاحی بودنش جائز ست این ترک

استفصال دلیل باشد بر اقامت حد بر حالت موجوده و بر عدم وجوب انتظار حالت صحو و کافی ست شهادت بر شم وقی
واگرچه از هر فرد بهم فرد باشد زیرا که فوح رائحهٔ خمر از جوف مرد جز آنکه شراب خورده باشد و می آشامیده نمی تواند شد
و تقیا بخمر بدون آنکه آنرا نوشیده ست معلوم هر عاقل ست پس شهادت برین هر دو کار گویا شهادت بر شرب ست
اینقدر هست که شاهد بر شم وقی مردی ذو خبرت متقنه برائحهٔ خمر و لون مسکر باشد با انتفاء ابهمینی که چیزی از ماکولات
و مشروبات حلال مانا بخمر در لون یا عرف یابد و اگر یابد و شارب ادعا کند درء حد باین شبه می تواند شد

باب در بیان حد سارق

در ثبوت سرقه اقرار سارق یکبار یا شهادت دو مرد یا یکمرد و دو زن یا علم حاکم کافی ست بنا بر عدم وجود دلیل دال بر
تخصیص شهادت دو مرد فقط و با عدم وجودش رجوع بسوی شرع ثابت بحق عباد از طرف معبود در بارهٔ شهاداتی
که حکم کردن با آنها جائز ست واجب باشد و میان حکم و حکم فرق نکرده و نه میان محکوم فیه و محکوم فیه و نه میان
محکوم علیه و محکوم علیه و اعتبار اقرار دو بار مجرد شکوک ناشیه از ضعف عزائم ست کما تقدم و قید تکلیف و اختیار در همه
این ابواب چه قذف و چه شرب و چه سرقه و چه جز آن معتبر ست زیرا که معلوم ست که اختلال یکی ازین قیود شبه موجبه
سقوط حد و دست و گذشت که دعوی مشوب بودن حد قذف بی وجه ست و اما نصاب سرقه پس قرآن کریم دال ست
بر مطلق قطع ید سارق و سارقه کما قال سبحانه و تعالی والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما پس اگر بیان این مجمل
در سنت مطهره نمی آمد بریدن دست دزد در هر مسروق چه قلیل و چه کثیر واجب میشد و لکن در سنت مطهره بیانش کافی
و شافی و وافی آمده و مبین آن رسول خداست صلعم که حق تعالی او را از برای بیان ما نزل بسوی مردم فرستاده
و از وی در حدیث عایشه که نزد بخاری و مسلم در صحیحین و غیر هماست وارد شده قالت کان رسول الله صلی الله علیه وسلم
یقطع ید السارق في ربع دینار فصاعدا و این عبارت دال ست بر آنکه در مسروق همین مقدار معتبر میداشت
چنانکه در اصول متقرر شده و در روایتی از حدیث عایشه نزد احمد و نسائی و ابن ماجه باین لفظ آمده لا یقطع ید
السارق الا في ربع دینار فصاعدا و این صریح ست در آنکه در کمتر ازین مقدار قطع نباید کرد و عایشه رفع این حدیث
بجانب جناب نبوت کرده و در لفظی از حدیثش رضی الله عنها نزد بخاری و نسائی و ابی داود یقطع ید السارق في
ربع دینار وارد گردیده و في لفظ للبخاري منها تقطع الید في ربع دینار فصاعدا و در لفظی ازین حدیث
نزد احمد چنین واقع شده اقطعوا في ربع دینار ولا تقطعوا فیما هو ادنی من ذلك و نسائی از حدیث عایشه

روایت کرده قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا یقطع ید السارق فیما دون ثمن المجن قیل لعایشة ما ثمن
المجن قالت ربع دینار و این حدیث متضمن بیان ست از برای کتاب عزیز که دران مطلق قطع آمده پس بریده نشود
دست اگر در ربع دینار و زیاده بران و نیست منافی آن اختلافیکه در تقدیر ثمن که دران رسول خدا دست دزد بریده واقع
شده کما اخرجه البیهقی والطحاوی من حدیث ابن عباس قال کان ثمن المجن علی عهد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم
یقوم عشرة دراهم و در اسناد این روایت اگرچه مقال ست لکن نسائی نحو آن اخراج کرده و ابو داود روایت نموده که
ان ثمنه کان دینارا او عشرة دراهم و وجه عدم منافات آنست که راوی حکایت ثمن مجنی کرده ست که دران رسول خدا
دست سارقش بریده پس بر تقدیر تسلیم اینمعنی که قیمتش ده درهم بود چنانکه بعض صحابه تقدیر کرده اند بعض صحابه دیگر تقدیرش
بربع دینار نموده و در حدیث قطع در مجن که از ابن عمر در صحیحین وغیرهما ست همین قدر ست که در مجنی که جناب نبوت دست بریده
ثمنش سه درهم بود غرضیکه قیمت این مجن همین سه درهم بود و صرف ربع دینار نیز سه درهم ست و ده درهم بودن ثمن
مجن در بعض احوال غیر معارض اوست چه اختلاف مجان بزیادت و نقصان قیمت معلوم ست و حجت نیست مگر درانچه
رسول خدا صلعم دران قطع کرده و عایشه در تقویم مجن بسه درهم موافق ابن عمر ست زیراکه در حدیث متقدم قیمتش ربع دینار
گفته و صرف ربع دینار سه درهم باشد وانچه در صحیحین ست اقدم ست از انچه در غیر این هردو صحیح ست و معهذا دلیلی که
دال باشد بر آنکه در ما دون ثمن مجن قطع نیست نیامده مگر درین روایت متقدمه از عایشه واین روایت در صحیح نیست
و بر تقدیریکه در نفس الامر صحیح باشد مقید ست بانچه تقدیرش کرده و آن ربع دینار ست پس اشکال مرتفع شد و احادیث
بر قطع در ربع دینار متحقق آمد و خلاف آن بروجهی که حجت بدان است وارد نشده مگر انچه در صحیحین وغیرهما از حدیث
ابی هریره آمده که آنحضرت فرمود لعن الله السارق یسرق البیضة فتقطع یده ویسرق الحبل فتقطع یده و تاویلش
در صحیحین وغیرهما از اعمش چنین آمده که انه قال یرون بیض الحدید والحبل کانوا یرون ان منها ما یساوی دراهم
پس اگر این تاویل بصحت رسد فذاک و ظاهر لفظ کانوا یرون آنست که مراد بدان صحابه اند و اگر بصحت نرسد پس تاویل
قائل بآنکه مراد نبوی تحقیر شان سارق و خسارت ربح اوست یا تاویل قائل بآنکه مراد تنفیر از سرقه و گردانیدن غیر مقطوع
فیه بمنزله مقطوع فیه ست درست باشد و اگر از اصل تاویل صحیح نبود پس میتوان دانست که قطع اقدام ست بر بریدن عضو
معصوم بعصمت اسلام و حلال نباشد مگر بانچه دران شبه و احتمال اراده نبود پس وقوف بر نفی قطع در ما دون ربع دینار
و در کمتر از ثمن مجن که ثابت ست واجب باشد و در ما دون آن هیچ شبه باشد و اینکه تقریرش کردیم مذهب جمهور سلف
و خلف ست و درین مسئله یازده مذهب ست اینکه ذکر کردیم ارجح مذاهب ست و شوکانی استیفایش در شرح منتقی

نموده و حافظ ابن حجر در فتح الباری بست مذهب ذکر کرده ولیکن آنچه زیاده بر یازده هست صالح مذهب مستقل گردیدن
نیست و معتبر در دراهم درهم اسلامی ست که در ایام نبوت متعامل بود اگرچه غیر ضرب اسلام باشد زیراکه در ایام
نبوت و در ایام خلفا صحابه سکه نمیزدند و ضرب دراهم و دینار اتفاق نیفتاده و اول کسی که ضرب دراهم کرد و سکه زد
عبد الملک بن مروان ست و نزد القیاس قدر درهم اعتبار بمقابل دینار ست که دوازده درهم باشد یا آنچه مساوی
اوست و لهذا آنحضرت در مجن و در رداء صفوان دست سارق ببرید و اگرچه این سرقه از جماعت و برای جماعت باشد
ولکن لابدست از انکه هر واحد از جماعت از مال محرز بقدر نصاب دزدیده باشد نه آنکه مجموع ماخوذ و مخرج از حرز بمقدار
حصه هر واحد از قدر نصاب نرسد که درین چنین دستهای هرگز قطع نکنند زیراکه شارع مطلق نصاب را در مطلق قطع شرط
کرده و دما معصوم ست ارقتش بجز بر حق نشود و آن سرقت نصاب ست از فرد فرد و وجهی از برای قیاس این حکم
بر قتل جماعه بنا بر واحد نیست زیراکه قصاص حق آدمی ست و این حق خداست و نیز در حد بشبهه میشود بخلاف قصاص و
نیز ایجاد دلیل عقلی و نقلی قائم ست و اینجا اعتبارش صحیح نیست آری اعتبار قطع از برای جماعت صحیح ست زیراکه
شرط که نصاب سرقه باشد حاصل شده و دلیلی بر آنکه مالک یکی باشد نه جماعت وارد نگشته و آدله حد سارق شامل
مسروق ست و مال ذمی محترم و معصوم بالذمه ست پس در سرقه اش نیز دست دزد ذمی باید برید همچنین اگر از مال غریم خود
بدزدد دستش بریده شود زیراکه از مال غیر بقدر نصاب دزدیده پس مستحق قطع باشد و اینکه دین سارق بر وی ست پس
دلیلی دال بر اسقاط حد باین دین نیامده بلکه واجب درین صورت بقا بر عموم ادله ست و آنانکه در سرقه حرز شرط کرده اند
استدلال میکنند بران بحدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده مرفوعاً انه سئل عن الثمر المعلق فقال
من اصاب منه بفیه من ذی حاجة غیر متخذ خبنة فلا شئ علیه ومن خرج بشئ فعلیه غرامة مثلیه
والعقوبة ومن سرق منه شیئا بعد ان یؤویه الجرین فبلغ ثمن المجن فعلیه القطع و این نزد احمد و ابی داود
و نسائی ست و ترمذی گفته حسن ست و حاکم گفته صحیح ست و در لفظی نزد احمد و نسائی آمده وما اخذ من اجرانه ففیه
القطع اذا بلغ ما یؤخذ من ذلك ثمن المجن و در لفظی نزد این هر دو درین حدیث در ذکر سرقه ماشیه که از مراتع بگیرند
چنین آمده قال فیها ثمنها مرتین وضرب نکال وما اخذ من عطنه ففیه القطع اذا بلغ ما یؤخذ من ذلك
ثمن المجن دلیل دیگر حدیث رافع بن خدیج ست قال سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول لا قطع فی ثمر ولا کثر اخرجه
احمد واهل السنن والحاکم والبیهقی وابن حبان وصححاه دلیل سوم حدیث جابر ست از آنحضرت صلی الله علیه وسلم
لیس علی خائن ولا منتهب ولا مختلس قطع و این نزد احمد و اهل سنن و حاکم و بیهقی ست ابن حبان و ترمذی گفته

صحیح ست و نحو آن ابن ماجه باسناد صحیح از حدیث عبد الرحمن بن عوف آورده و هم نحو آن ابن ماجه و طبرانی در اوسط از
حدیث انس اخراج کرده و مجموع این احادیث دلالت دارد بر آنکه نیست قطع بر سارق از غیر حرز و بر آنکه قطع بر سارق
از حرز ست همچو جرین و عطن و مقوی اوست آنکه دم مسلم معصوم ست بعصمت اسلام پس اقل احوال این احادیث آنست
که شبه باشد و همراه شبه قطع ید سارق از غیر حرز واجب نبود و حدیث ابن عمر در قطع ید مخزومیه که استعاره متاع کرده
جحد میکرد چنانکه نزد احمد و ابی داود و نسائی و ابو عوانه در صحیح ست معارض آن نیست اگر چه مسلم وغیره هم آنرا از حدیث
عایشه روایت کرده اند زیرا که در روایت صحیحین وغیرهما تصریح آمده ست بآنکه وی سرقه کرد و در روایت ابن ماجه و حاکم
وصححه من حدیث ابن مسعود انها سرقت قطیفة من بیت رسول الله صلی الله علیه وسلم و نیز اینحدیث را
ابو داود و ترمذی روایت نموده اند و این مفید آنست که دستش بنا بر دزدی بریده شده و ذکر جحد او برای متاع بنا بر
تعریف اوست گویا باین وصف اشتهار داشت و نیست مانع از آنکه از مخزومیه هر دو امر که جحد متاع و سرقه قطیفه ست
واقع شده باشد و اگر فرض کنیم که قطع ید وی برهمین جحد متاع برده پس در حکم تخصیص ادله قاضیه باشتراط حرز خواهد بود
و نیست معارضه میان عام و خاص و اما حدیث صفوان بن امیه که نزد احمد و ابو داود و نسائی و ابن ماجه ست در قصه سارق
که رداء او از مسجد دزدیده و آنحضرت صلعم دستش بریده پس دران دلیل ست بر آنکه مسجد حرز ست از برای آنچه در وست
همچو جرین و عطن و نیست دران آنچه معارض احادیث حرز باشد و مثل اوست حدیث ابن عمر نزد احمد و ابو داود و
نسائی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قطع ید سارق سرق برنسا من صفة النساء ثمنه ثلاثة دراهم و غایت
اینحدیث آنست که صفه حرز ست از برای مسروق منها و هر که متاع مسروق از حرز بدر برد بر هر صفتی که از صفات باشد
از حمل یا رمی و نحو آن بر وی صادق ست که متاع را از حرز گرفته و از انجا بیرون برده و هکذا اگر بیکدفعه گرفته یا بدفعات
ستانده مگر بقدر نصاب باشد و برابر ست که مالک بعد از بعض دفعات دانسته یا ندانسته چه بر سارق سرقه نصاب از حرز
صادق ست بر هر حال از این احوال و همچنین هر که مال را بوی نزدیک کرد یا گرفته داد بر وی دزدیدنش از حرز راست می آید
و سرقه گرفتن مال ست بطور اخفاء و غصب گرفتن مال ست در علانیه و شارع تعلیق قطع بر وصف سرقه کرده و تعلیق حکم
بر وصف مشعر بعلیت باشد پس در غصب قطع نباشد و حرز آنست که مالک ملک خود را در انجا محرز سازد و معلوم ست
که این همانجا راست می آید که مال محرز در ان مفارق مال موضوع بر ظاهر ارض و منبوذ در جانبی از جوانب زمین بود و
اینمعنی یافته میشود بوجود چیزیکه مردم اموال خود را بدان محرز میگردانند از ابنیه و نحو آن ست هر چیزی بحسب حال خود
پس حرز ثمره مثلا بحسب اعتیاد مردم جرین ست و حرز ماشیه اعطان و مراح ابل و زرائب غنم و مانند اوست و حرز نقد

وعرض منازل ست با تعلیق ابواب وبقاء اہل درانہا چہ عادت مردم در حفظ نقود وعروض ہمچنین باشد وکذا مدفن
حرز ست از برای انچہ درانہاست وقبور حرز ست از برای انچہ دران درآید اگر حرزش بمعتاد مردم باشد ولا اما
بعد از ورود نص بقطع ید نباش و بالجملہ مرجع در احراز اموال اعراف ست ہرچہ در عادت مردم درین امور حرز باشد
حرز ست کائنا ما کان واگر سارق را اذن داده ست بدخول در حرز وبران موتمنش گرفتہ یا امر بحفظ آن نموده پس اخذ
وی ازان خیانت ست وگذشت کہ بر خائن قطع نیست واگر بر ما فیہ موتمنش نگرفتہ بلکہ اذن بمجرد دخول داده ہمچو
ضیف پس آخذ ازان سارق ست کہ مال را خفیۃً گرفتہ واز حرزش بدر آورده **فصل** آیہ فاقطعوا ایدیہما دال ست
بر قطع ید وید حقیقت ست در جمیع ید لکن در سنت بیانش آمده کہ آن بریدن کف ست از کوع چنانکہ ابو الشیخ از ابن عمر
از انحضرت صلعم وابی بکر وعمر روایت کرده اند کہ کانوا یقطعون السارق من المفصل وبیہقی مثل آن از عمر آورده و
مؤید اوست اخراج اہل سنن از فضالہ بن عبید انہ اتی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسارق فقطعت یدہ ثم امر بہا
فعلقت في عنقہ ودر سندش حجاج بن ارطاۃ ضعیف ست لکن ترمذی تحسینش کرده ودال ست بر آنکہ مراد بقطع
کف قطع یمین باشد بیان نبوی وقراءت ابن مسعود فاقطعوا ایمانہما وظاہر کریمہ آنست کہ در سرقہ بریدن دستہاست
وید یسار مقدم ست بر رجل وقیاس بر حد محارب بی وجہ ست ودلیلی بر تقدیم قطع رجل بر ید یسری کہ بدان حجت استند
نیامده ونتوان گفت کہ بطرقی مروی ست کہ بعضش شاہد بعض ست زیراکہ در طرقش کذابین اند وحدیث کاذب شاہد
وعاضد کاذب دیگر نمی تواند شد چنانکہ در اصطلاح اہل فن حدیث متقرر ست ولکن ابوداود ونسائی از حدیث جابر
روایت کرده اند ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم اتي بسارق فقال اقتلوہ فقالوا یا رسول اللہ انما سرق
فقال اقطعوہ فقطعوہ ثم عاد ثانیۃ وثالثۃ ورابعۃ فاتوا بہ النبي صلی اللہ علیہ وسلم وہو یقول لہم مثل ما قال
اولا حتی اتوا بہ الخامسۃ وقد نفدت قوائمہ الاربع فقال لہم اقتلوہ ودرین حدیث ذکر قطع بلا تعیین رجل
وید ست وآنکہ در بعض طرقش ذکر رجل بعد از ید آمده بی اصل ست با آنکہ در نفس این حدیث نسائی گفتہ منکر لا اعلم فیہ
حدیثا صحیحا وابن عبد البر گفتہ لا اصل لہ وشافعی گفتہ منسوخ ست خلافی دران نیست با آنکہ اخراجش نسائی وحاکم
از حدیث حارث بن حاطب وابو نعیم در حلیہ از حدیث عبد اللہ بن زید جہنی کرده اند وچون تمام این حدیث منسوخ آمد پس در قطع
رجل یسری بلکہ در قطع ید یسری دلیلی کہ بدان قیام حجت می تواند شد نیامده وواجب قطع یمین ست بر ہر صفت کہ باشد
واگر بسببی دیگر بریده شده ست ساقط شده واین بر تقدیریست کہ حدیث جابر وشاہد او در خور قیام حجت بود ولکن
حدیثش منکر ست حجت بدان نمی استد پس واجب ہمان بریدن دست راست ست فقط وقطع غیر آن نزد سرقہ

در بار دیگر واجب نیست و نه بریدن دست و نه پای و بر قاطع ید یسری اگر عمداً قطع کرده قصاص ست و اگر خطا ست دیت ست بنا بر جنایتی که بروی کرده اند و هنوز قطع یمین واجب ست زیرا که دست راست که حق تعالی امر بقطع آن کرده باقی ست گذاشتن آن بوجه آنکه بلا یدین باقی می ماند چیزی نیست بلکه آن زاجی باید برید و اذا صار الی حالة لیس له فیها یدان فعلی نفسها براقش تجنی و عفو قبل از رفع مندوب ست بحدیث ابن عمرو نزد احمد و ابو داود و نسائی ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغني من حد فقد وجب و اخرجه ایضا الحاکم و صححه ابن حجر در فتح گفته و سنده الی عمرو بن شعیب صحیح و مالک در موطا از ربیعه بن عبد الرحمن آورده ان الزبیر بن العوام لقی رجلا قد اخذ سارقا و هو یرید ان یذهب به الی السلطان فشفع له الزبیر لیرسله فقال لا حتی ابلغ السلطان فقال الزبیر اذا بلغت به السلطان فلعن الله الشافع و المشفع و در حدیث متقدم مخزومیه گذشته که آنحضرت اسامه را گفت اتشفع في حد من حدود الله و في لفظ لا اراك تشفع في حد من حدود الله و در حدیث صفوان گذشت هلا کان قبل ان تاتیني به و چون سرقه موجبه حد واقع شود تملک سارق را برای شئ مسروق تاثیری در سقوط حد نبود بنا بر آنکه سرقه در وقتی کرد که مالک آن چیز نبود و از آنحضرت صلعم و از احدی از خلفاء راشدین بصحت نرسید که سارق را امر کرده باشند بضمان شئ مسروق بعد از قطع ید و اینقدر در استدلال کافی ست و اما حدیث عبد الرحمن بن عوف نزد نسائی بلفظ ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لا یغرم صاحب سرقة اذا اقیم علیه الحد پس نسائی گفته که منقطع ست و ابو حاتم گفته منکر ست و ابن عبد البر گفته لا تقوم بالحجة و در حدیث اسید بن حضیر آمده ان النبي صلی الله علیه وسلم قضی بالسرقة اذا وجدها ربها مع غیر المتهم انه ان شاء اخذها منه بما اشتراها و ان شاء اتبع سارقه و قضی بذلك ابو بکر و عمر و ورود این حدیث باین دعوی که مشکل ست سخن غریب ست چه احکام نبویه حجت ست بر عباد و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا و مجتهدی که خلاف آن برای خود کند خلافش مردود باشد و مضروب بود بر روی او و لکن تجری بر رد سنن همچو این کار را صاحب خود می کند و شک نیست که حدیث انت و مالك لابیك شبهه محتمله ست در قطع ید پدر از برای پسر و اقل احوالش در ء حد ست و این حدیثی ست که حجت بدان می استد و حدیث کلوا من کسب اولادکم عاضد او ست و اگر ولد مال والد بدزد در خود هیچ شبهه نیست بلکه مشمول ادله موجبه حد بر سارق ست و هر که گفته در قطع وی قطع رحم ست و حق تعالی امر بوصل آن کرده پس مسرف در قول و مبذر در غفلت ست زیرا که این حد را شرع ثابت بکتاب و سنت و اجماع مسلمین واجب کرده و صله رحم نه عبارت از اسقاط ایجاب شرعی و ترک حدود الهی ست و اگر این حرف صحیح باشد هیچ حق قریب بر قریب ثابت نگردد نه در نفس و نه در مال و آن امر باطل ست باجماع پس ملزوم مثل او باشد و وجه

عدم قطع ید عبد بمال سید ظاهر ست لاسیما نزد کسیکه بنده را مالک چیزی نمی گوید *

باب در بیان حد محارب

این حد منجمله حدودی ست که حق تعالی تشریعش از برای بندگان خویش کرده و در کلام تقدس نظامش بصیغهٔ آمده که
منادی بعموم ست باعلی صوت واوضح دلالت پس این حد ازین حیثیت شرع عام ست از برای جمیع امت چه اول و
آخر و چه اسود و احمر و سبب نزول آن در مشرکینی که لقاح نبوی گرفته دال بر اختصاص این حد بآنها نیست زیرا که اعتبار
بعموم لفظ است نه بخصوص سبب چنانکه در اصول متقرر شده احدی از ائمهٔ فحول دران مخالف نیست با آنکه این کسان که
در اینها فرود آمده و سبب نزولش بوده اند متکلم بودند بکلمهٔ اسلام چنانکه در صحیحین وغیرهما ست چون بآنحضرت صلعم
شکایت وباء مدینه کردند فرمود بانجا که شتران اند برآیند والبان وابوال آنها بیاشامند تا آنکه تندرست گردند اینها
راعی را کشته لقاح را سوق کردند و با خود بردند و مجرد وقوع این حرکت از ایشان ردت نیست و اگر تسلیم کنیم که آنها باین
فعل کفار مشرکین گردند پس حق تعالی در کتاب عزیز امر بقتل مشرکین کرده هر جا که یافته شوند و این حکم عام مغنی باشد
از ادخال شان در زمرهٔ اسلام در احکام مشروعه از برای اینها زیرا که مشرک خواه محاربه کند یا نکند مباح الدم ست تا دام
که مشرک ست پس در حمل آیه بر مشرکین و تخصیص حد محاربت بآنها جز تعطیل معانی کریمه و مخالفت مقتضای حق امری دیگر
نیست و شرعیت این حد در شریعت مطلق آمده نه مقید باخافت سبیل در غیر مصر واز آنحضرت صلعم چیزی درین باب
ثابت نشده پس از هر که محاربت بوجود آید که عبارت ست از اخافت سبیل بقتل و نهب اموال وی محارب ست خواه
این رهزنی و غارتگری درون شهر و قصبه و ده باشد یا بیرون آن در صحرا و دشت و بعد از وقوع حدش همان ست که
در قرآن عظیم آمده از تخییر میان قتل یا صلب یا بریدن دست و پا یا نفی از ارض پس این حدی ست که حق تعالی تشریع آن از
برای عباد در کتاب عزیز فرموده و در غایت وضوح و بیان واقع شده که بر عامه هم پنهان نمی تواند ماند تا باهل علم چه رسد
و توزیع این عقوبات مذکوره در آیه تقیید کتاب الله بلا دلیل بین ست بلکه مجرد قال و قیل بیش نیست و اجتهاد بعضی
از صحابه لازم ما نباشد کم بودند یا بسیار مادام که اجماع جملهٔ اصحاب نبود با آنکه مروی از ابن عباس در توزیع این عقوبات
هم ضعیف ست شافعی روایتش از طریق ابراهیم بن محمد بن ابی یحیی کرده و بمثل او حجت قائم نمی شود کما هو معروف
عند اهل الفن و ظاهر تقیید بقوله عز و جل الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم آنست که قید محاربت باشد
چنانکه سیاق مشعر ست آن این امام و سلطان وغیرهما را نمیرسد که بر محارب تائب قبل از حصول قدرت بروی اقامت

حد محاربہ کنند و در سائر حدود دلیل دال بر اسقاط آنها بتوبہ و بوصول نزد امام قبل از قدرت نیامدہ بلکہ باقی بر اصل خود ہاست حد بسقط ساقط نشود و چون این حال در بارۂ حدود دست تا در اموالیکہ حد ذمۂ محارب ست چہ رسد مگر آنچہ متعلق باشد بمحاربہ کہ از آن تائب گشتہ چہ در حالت محاربہ خون ریختہ و مال تلف شدہ ساقط باشد بنا بر تقیید بتوبہ پیش از قدرت بروی و این ظاہرست پس متحقق عدم مواخذہ باشد از برای حد محاربہ و آنچہ متعلق باوست و اگرچہ بر محاربین کافر اجرا این حدست چنانکہ بر مسلمانان جاری ست و لکن چون از محاربہ تائب شد و بر کفر باقی ماند این توبہ از وی پذیرفتہ شود و داخل باشد زیر عموم آیہ و اگر اسلام آورد پس اسلام قاطع ما قبل خود ست و نیست در آیہ مگر اعتبار مجرد حصول توبہ ہمراہ وصول بسوی امام باشد یا بمجرد مراسلہ **فصل** حد حربی قتل ست و بضرورت دینیہ ثابت و آیات و احادیث بسیار دران وارد گشتہ و ضروریات دین محتاج بیان نیست و مسلمانان بران اجماع کردہ اند و آنکہ گفتہ اند کہ قتل را حد نمی توان گفت چہ حد منع از معصیت ست پس جوابش آنست کہ در قتل عاصی منع تام ست از معاودت معاصی و ایضا آنحضرت صلعم گفتہ حد الساحر ضربۃ بالسیف کما اخرجہ الترمذی وغیرہ و قتل مرتد از اسلام متفق علیہ فی الجملہ اگرچہ در تفاصیلش اختلاف کردہ اند و ادلہ دالہ بران بیشتر از انست کہ بحصر گنجد و اگر ہیچ نمی بود مگر ہمین حدیث من بدل دینہ فاقتلوہ کہ در صحیح ست و حدیث لا یحل دم امرء مسلم الا باحدی ثلاث و این نیز در صحیح ست کفایت میکرد و نیست فرق میان مرتد از مردان و زنان و آنکہ از کشتن زنان نہی آمدہ پس در بارۂ زنان کفارست کہ باقی بر کفر اند و اما زنان مسلمات کہ از ایشان ردت بوقوع آید پس بخروج از اسلام فاعلات سببی از اسباب قتل اند و میان کافرۂ اصلیہ و زن مسلمہ مرتدہ از اسلام بسوی کفر فرقی اوضح تر از ہر واضح ست و حاجت کلام بر تعارض ادلہ وارده در قتل مرتدین علی العموم و ادلہ وارده در منع قتل نساء کافرات علی العموم نیست بلکہ ہر یکی در جائی خود مقررست و ادخال کفار تاویل اصطلاحا مسمای ردت کہ بسیاری از اہل علم دران گرفتار بودہ اند زلت قدم ست کہ نزدش عثرۃ لا تقال و ہفوۃ لا تغتفر میتوان گفت و اگر این ردت صحیح شود غالب مسلمین روی زمین مرتد باشند چہ اہل مذاہب اربعہ اشعریہ یا ماتریدیہ اند و اینہا تکفیر معتزلہ و اتباع آنہا می کنند و معتزلہ بتکفیر ایشان می پردازند و از ین جا دی ست آنچہ درین زمان قیامت نشان در حنفیہ ہندوستان رو دادہ کہ بادنی اختلاف در مسائل عقیدت بلکہ عبادت و معاملت بلکہ بر قول بسنت صحیحہ قائمہ تکفیر مخالف حق نمایند و معارض خود را اگرچہ در منصب اعلی از حق و صواب باشد و متمسک بدلالت ادلہ کتاب و سنت در افضل مراتب قوت و رجحان بود ضال میشمارند و ذلک نزغۃ من نزغات الشیطان الرجیم و نبضۃ من نبضات التعصب البالغ و التعسف العظیم و ہکذا حکم عامۂ متعین بکفر و ضلال مقلدین ائمۂ اربعۂ مجتہدین ہوسی و ہوای بیش نیست غایت ما فی الباب آنکہ ہر کہ بانصی از کتاب و سنت

در بارهٔ عملی از عبادات و معامله نرسیده و باین وجه از وی یا از امام وی عمل بدان ترک گشته وی معذور است و هر که بدیده و
دانسته رای را بر روایت برگزیده و تاویلی دارد وی مبتدع است و تاویل خلاف ظاهر نص که از وی آمده مضروب بر
وجه او و مردود بروی است کفر یعنی چه و نعوذ بالله من جمیع ما کره الله و گمان نمیرود که مسلمانی در روی زمین اینچنین جرات
بلا عذر صحیح صریح می‌تواند کرد که ادلهٔ قرآن و حدیث را بلا سبب بطور عناد و لداد در پس پشت افگنده دست برای مجرد
خرد سانج زند و باز دعوی اسلام و ادعای ایمان نماید و از ینجاست که شیخ الاسلام احمد بن تیمیه حرانی در کتاب رفع الملام
عن الائمة الاعلام قریب بست عذر از طرف سلف در ترک قول و عمل بموجب دلیل بیان کرده و فرضاً اگر یکی از عامه یا سفهاء
متفقهه یا جهلهٔ مقلده اینچنین حرف بر زبان آرد کفرش هیچ شک و شبهه نیست و من یشاقق الرسول من بعد ما تبین له الهدی و یتبع
غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی و نصله جهنم و ساءت مصیرا و قد اوضح هذا شیخنا الشوکانی رح فی مؤلفاته بما لا یبقی بعده
ریب لمرتاب آمدیم بر آنکه ردت سببی از اسباب قتل است و این سبب قتل است بسببیت چنانکه در حدیث من بدل
دینه فاقتلوه و نحو آن آمده و در استتابت و انتظار وی تا ایام معین چیزی از مرفوع نیامده و حجت بغیر مرفوع قائم نیست
و واجب بر ما نزد ارتداد مرتد آنست که او را امر برجوع بسوی اسلام کنیم و سیف بر سر او باشد اگر باز آمد و گرد نش بحکم خدا
فی الفور بزنیم و من احسن من الله حکما و این قول بمثابه تقدیم دعوت اهل کفر بسوی اسلام است که بمجرد قول مسلمین بآنها
که اسلام آرید یا جزیه دهید حاصل میشود اگر باز آرند از جواب این کلمه پس سیف حکم عدل و نقل فصل است و دیاثت معصیتی
از اعظم معاصی و رذیله از قبیح رذائل است اما آنکه موجب سفک دم مسلم و استحلال او است پس آنچه صالح استدلال باشد
درین باب نیامده و دماء مسلمین معصوم است بعصمت اسلام جز بناقل صحیح ازین عصمت نقل نگیرد و درینجا ناقلی نیست نه صحیح و نه
حسن که بدان حکم بقتل دیوث میتوان کرد و انهض دلیل دال بر قتل ساحر حدیث جندب است نزد ترمذی و دارقطنی و حاکم
و بیهقی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم حد الساحر ضربة بالسیف و آنکه گفته اند که در اسنادش اسمعیل بن مسلم
مکی ضعیف است پس پاسخش آنست که وکیع بن جراح گفته هو ثقة و مؤید او ست عمل صحابه و اشتهار آن میان ایشان بغیر نکیر تا آنکه
حفصه زوجهٔ نبوی جاریه را که بروی سحر کرده بود بکشت کما رواه مالک فی الموطا و عبد الرزاق و احمد و ابو داود و عبد الرزاق
و بیهقی روایت کرده اند که ان عمر بن الخطاب قبل موته بشهر کتب ان اقتلوا کل ساحر و ساحرة و احتجاج بر عدم
قتل بترک قتل یهودی از آنحضرت که سحرش کرده بود صحیح نیست زیرا که این ترک بنا بر عدم اثارت شر بر مردم بود و لهذا
در صحیحین و غیرهما آمده ان عائشة قالت له افلا اخرجته ای اخرجت السحر من البئر لما وصف لها ان السحر الذی
سحره الیهودی لبید بن اعصم فی بئر ذی اروان فقال لها لا اما انا فقد عافانی الله و شفانی و خشیت ان

أنوِّدعلى الناس منه شرا پس ترک اخراج سحر از چاه بنا بر آن بود تا شر و فساد بر مردم نخیزد و دریں باب ساحر بالاولے در خور قتل بود و مؤید او ست آنکه ساحر کافر ست چنانکه ادله بران دلالت دارد پس کشتن جادوگر بنا بر کفر او باشد با ارتکاب این معصیت عظیمه که بدان میان شوهر و بانوئی جدائی افگند و چون فعل محترف بالتمویه سحر باشد جز توبه هیچ شی رافع کفر و قتل از وی نبود و اگر سحر نیست وجهی از برای وجوب قتلش نباشد آری امام را تادیبش بضربه سیف که سرش را از تن بپراند میرسد و بالجمله کسانی که حدش قتل ست ساب خدای عزوجل و کتاب الله و رسول الله و سنت مطهره یا اسلام ست که اینهمه کفر بواح باشد و مستنبط از قتل کسیکه از وی این امور بوقوع آید حلال نیست مگر آنکه توبه خالصه بیارد و همچنین زندیق که وی احق اعدا الله بقتل ست زیراکه متظاهر باسلام و ساعی در کید دین و زحلقه غیر متبصرین بدین ست و اگرچه زندقت داخل ست زیر لفظ ردت لکن این ردت قبیحه ست و در بودن بعض آن کفر خلاف ست چنانکه در ساحر خلاف افتاده و درین زمانه که آخر صد سیزدهم از هجرت نبوی ست و در حین کتابت این کتاب چار سال از برای اتمامش باقی ست فرقه نابغ شده که با تظاهر اسلام دقیقه از دقائق مکائد در اسلام فرو نگذاشته و انبوهی کثیر را از جهله و عامه از راه دین بهاویه زندقت و دهریت برده و طریقه خود را نیچریه نام کرده و از دین و ایمان آزادگی تمام حاصل ساخته تا آنکه در تقویت هنجار مخترع خود بتالیف اخبار و رسائل پرداخته و در جرگه هم کیشان خود از حکام برطانیه نام خیر خواهی دولت بنگالی بر آورده اعاذنا الله تعالی منهم انکار وجود جن و ملائکه و شیاطین و تجویز انتخاب کتاب عزیز و اصلاح احکام وارده در سنت مطهره اول مسئله از مسائل اینقوم مشوم ست منتقمی همچو عمر بن خطاب یا عادلی همچو علی ابن ابیطالب درکار ست تا دمار از روزگار ایشان بر آرد و چمن شریعت را از خس و خاشاک آرای مفاسد انتمای این جرگه ضاله مضله رفت و روب کامل فرماید و بالجمله زانی محصن نیز از کسانی ست که حدشان قتل ست ولکن سخن بران در باب زنا گذشته فلا نعیده

فصل در بیان تعزیر

دم و مال و عرض مسلم زیر عصمت اسلامیه ست درین امور معصومه هیچ جائز نیست مگر بحق اسلام و حدیث ابی بردة بن نیار در صحیحین و غیرهما انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول لا يجلد فوق عشرة اسواط الا في حد من حدود الله دال ست بر آنکه جلد باین مقدار بطور عقوبت عصاة که فاعل محرم و مرتکب حد نباشند جائز ست و هم دال ست بران حدیث بهز بن حكيم عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم حبس رجلا في تهمة ثم خلى عنه كما اخرجه احمد وابو داؤد والنسائي والترمذي والحاكم وصححه

زیراکه دلالت میکند بر جواز حبس در تهمت پس انچه ادنی از تهمت باشد بالیقین بغیر تهمت ملحق باشد بوی و قیمی
از وی تخلص نمی تواند شد و حاکم برای این حدیث شاهدی از حدیث ابی هریره روایت کرده ان النبي صلی الله علیه
وسلم حبس في تهمة یوماً ولیلة و نیست انواع تعزیر مگر همین حبس و ضرب بنا بر فرق در انچه شرع از تخصیص این
حصة اسلامیه وارد شده ولکن در منتهک کبائری که دران حد نیست زیادت ضرب تا حد ده تازیانه میرسد و در
ما دون آن اقتصار بر کمتر از ده میباید کرد و همچنین حال حبس ست که در حق ممتنع از حق ثابت بر وی و منتهک معاصی که
دران حد نیامده تغلیظ حبس مناسب ست و در ما دون آن همچو تهمت که ظهور دلیل برائت دران مجوز باشد تخفیف
میتوان نمود و بالجمله غایت مبلغ تعزیر عشره اسواط ست که عشر حد زنا و ثمن حد قذف و شرب باشد پس تجویز زیادت
دران تا نود و نه یا هفتاد و نه و نحو آن یعنی فیه و کدام شرع بران دال باشد یا بدان قاضی بود آری قاضی باین قضا شرع
وسوسه و خیال می تواند شد و عمل کردن در احکام عز و جل برأی شعبه از قال و قیل بیش نیست حاصل آنکه تعزیر بسبب
در معاصی و فوق اسواط عشره بلا حجت نیره چنانکه صادق مصدوق علیه السلام فرموده نا رواست اما در نرد پس در صحیح
مسلم وغیره از حدیث بریده مرفوعاً آمده من لعب بالنرد فکانما صبغ یده في لحم الخنزیر و دمه و در حدیث
ابی موسی ست قال النبي صلی الله علیه وسلم من لعب بالنرد فقد عصی الله ورسوله و این نزد احمد
ابوداود و ابن ماجه و حاکم و دارقطني و بیهقي ست باسنادیکه رجالش ثقات اند و اخرجه ایضاً مالك في الموطا
واخرج احمد حدیثاً اخر عن ابي موسی ان النبي صلی الله علیه وسلم قال من اخذ بالکعاب فقد عصی الله
ورسوله لکن در سندش علی بن زید ضعیف ست شوکانی گفته والکعاب المذکورة هنا هي فصوص النرد و هم
احمد از عبد الرحمن الخطمي روایت نموده که گفت سمعت ابي یقول سمعت النبي صلی الله علیه وسلم یقول
مثل الذي یلعب بالنرد ثم یقوم فیصلي مثل الذي یتوضأ بالقیح و دم الخنزیر ثم یقوم فیصلي در
مجمع الزوائد گفته فیه موسی بن عبد الرحمن الخطمي و لم اعرفه وبقیة رجاله رجال الصحیح و این همه احادیث
دال اند بر تحریم لعب بنرد و دلالت اینها واضح مبین ست و در خصوص شطرنج انچه صالح عمل یا احتجاج باشد اثباتاً
ونفیاً نیامده و شاید که سببش تاخیر ظهور این آله از بعثت نبوی ست ولکن بورود منکا ثر از جماعه صحابه و تابعین آمده که
شطرنج مندرج ست زیر قوله تعالی انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان
و در تفسیر فتح القدیر شوکانی و تفسیر فتح البیان این فانی ایضاح کلام برین آیه ست و شک نیست که شطرنج از اعظم
اسباب نشائ عداوات و حرج صدور و خصومات ست میان بازی کنندگان و اما غنا پس سخن دران بسیار ازین جماعه است

وتشعب بفصولی وذیولی میشود که مقام گنجائش آن ندارد و ایضاح کلام واستیفاء مرام درین مسئله در دلیل الطالب
علی ارجح المطالب کرده ایم فمن اراد الوقوف علی حقیقة البحث والنظر فی جمیع الاحادیث الواردة
تارة بما یقتضی التحریم وتارة بما یقتضی الکراهة وتارة بما یقتضی الاباحة فلیرجع الی ذلك او الی
شرح المنتقی ففیه ایضاً ما یکفی ویشفی وشوکانی را درین باب رساله مستقله نیز هست حاصل آنکه غنا اگر از
حرام بین نباشد باری از مشتبهات خود بیرون نمی تواند شد والمؤمنون وقافون عند الشبهات واستدلال مستدلین
بر جواز بانچه از مناشدت اشعار در حضرت وی صلعم و در مسجد شریف اتفاقاً واقع می شد از غنا در چیزی نیست همچنین
آن تغنی که در عرسات ونحو آن از رفع صوت بشعر با ضرب دفوف واقع میشد که این غیر آن غناست که در اینجا
مرادست واگر گیریم که نوعی از غناست پس مخصوص باشد بمخصصات وارده در عرسات فلا نطیل الکلام فی هذا
المقام فان الاحالة علی ما احلنا علیه فیها ارتفاع الاشکال وجلاء الریب ووضوح الصواب
واما قمار پس دال ست بر تحریمش حدیث ابی هریره از انحضرت صلی الله علیه وسلم در صحیحین وغیرهما بلفظ انه قال من حلف
فقال فی حلفه باللات والعزی فلیقل لا اله الا الله ومن قال لصاحبه تعال اقامرك فلیتصدق
فان هذه الصدقة هی کفارة لذنب القمار واین مفید آنست که قمار حرام ست ودر تفسیر فتح البیان ذکر کرده ایم
که قمار داخل ست در مسمای میسر وحق تعالی گفته انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر
والمیسر واما اغراء میان دو حیوان پس حق تعالی اجازت صید از حیوانات مصاد داده وبانتفاع اکل وغیره از اشیاء
منتفع بها دستوری بخشیده وقتل فواسق را که دران اضرار عباد یا اموال ایشان باشد جائز ساخته واغراء میان حیوانات
بابی از ابواب لعب وعبث ست واز جنس اباحات الٰهی نیست چه دران ایلام حیوان بغیر فائده بر غیر صفت ماذون بهاست
پس حرام باشد ازین حیثیت وحق تعالی عبث را بحیوان بغیر فائده حرام ساخته چنانکه مسلم وغیره از حدیث ابن عباس
مرفوعاً ذکر کرده اند لا تتخذوا شیئاً فیه الروح غرضاً وهکذا حدیث من قتل عصفوراً عبثاً عج الی الله تعالی
یوم القیامة یقول یا رب ان فلاناً قتلنی عبثاً ولم یقتلنی منفعة وهو حدیث مروی من طرق قد صحح
الائمة بعضها ووجه استدلال بآنکه این اغرا نیست آنست که آنحضرت صلعم از عبث بی فائده نهی کرده واغراء
میان دو جانور عبث بی سود ولعب بیهوده است

کتاب الجنایات

وجوب قصاص در جنایت بر مکلف عامد ست چه بر غیر مکلف بالاجماع واجب نیست اگرچه ارش جنایت از مال وی
واجب باشد بنا بر آنکه از احکام وضع ست کما هو مقرر فی موضعه و لابد ست از آنکه قید عدوان را هم با قید عمد
و منضم سازند چه بالیقین معلوم ست که بر دافع از نفس خود ش و از اهل و مال خویش نه قصاص واجب ست و نه ارش
متحتم لان ذلك مما اباحه الشرع واذن له به و قصاص در نفس نزد کمال انچه معتبر ست در ان ثابت ست بکتاب عزیز
کقوله تعالى اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ وقوله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ و قوله تعالى وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ
يَآ اُولِي الْاَلْبَابِ و هم ثابت ست بسنت مطهره چنانکه در حدیث صحیحین و غیرهما ست ان النبی صلی الله علیه وسلم
قال من قتل له قتيل فهو بخير النظرين اما ان يفتدى واما ان يقتل و نزد بخاری و غیره از ابن عباس روایت کرده
قال كان في بني اسرائيل القصاص ولم يكن فيهم الدية فقال الله تعالى لهذه الامة كتب عليكم القصاص
في القتلى الحديث ومن ذلك حديث ابن مسعود الثابت في الصحيحين وغيرهما لا يحل دم امرء مسلم
يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله الا باحدى ثلث الحديث. و این در مسلم ست از حدیث عایشه و جمیع
مسلمین متفق اند بر ثبوت قصاص در نفس و احدی در ان مخالف نیست و در اطراف هم بلاخلاف ثابت ست چنانکه
در جروح ثابت لقوله عز وجل اَلْجُرُوْحُ قِصَاصٌ و بحدیث ابی شریح خزاعی قال سمعت رسول الله صلعم
يقول من اصيب بدم او خبل والخبل الجراح فهو بالخيار بين احدى ثلاث اما ان يقتص او يأخذ العقل
او يعفو فان اراد رابعة فخذوا على يديه اخرجه احمد والنسائي وابن ماجة و در سندش سفیان بن ابی العوجاء
سلمی ست ابو حاتم گفته ليس بالمشهور حاصل آنکه ثبوت قصاص در جروح شامل ذی مفصل و غیر ذی مفصل هر دو ست
اگر وقوف بر مقدار ش ممکن باشد بر وجهی که مقتص را اقتصاص از جانی بمثل جنایت واقعه از وی ممکن بود خواه آن جنایت
موضحه باشد یا دون یا فوق آن و اگر آن جراحت مظنه حصول موت باشد همچو جائفه و آمه پس انتظار ش تا انتها حال
مجنی علیه میرسد اگر منتهی بسلامت شد پس نیست او را مگر ارش زیرا که اقدام ش بر قصاص در همچو صورت گاه باشد که مفضی
شود بر زیاده از آنچه از جانی واقع شده وهي الهلاك و قصاص نیست مگر مساوات بدون زیادت و اگر منتهی شد
بموت پس ولی او را میرسد که جانی را بکشد و این کشتن از باب قصاص در نفس باشد نه از وادی قصاص در جروح
و ابن ابی شیبه و دار قطنی و بیهقی از حدیث جابر روایت کرده اند که ان رجلا طعن رجلا بقرب من ركبته فجاء
الى النبي صلعم فقال اقدني فقال لا حتى تبرء و آما انف و اذن پس قرآن کریم بر ان دال ست حکایة عن
بني اسرائيل وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن

والسن بالسن و شرع ما آنرا مقرر داشته پس شرع باشد برای ما و خلفاء راشدین با ثبات قصاص در لطمه و ضرب بسوط
و نحو آن کرده اند و هر که گفته که این منصوص کتاب و سنت ست قولش صحیح نیست زیرا که در کتاب کتب علیکم القصاص
مقید بقوله فی القتلی آمده و همچنین آیه حاکیه امر مکتوب بر بنی اسرائیل که در بارهٔ امور مذکوره ست پس بس و هکذا قوله تعالی
ولکم فی القصاص حیوة که لفظ حیاة مشعر ست بآنکه مراد بقصاص قصاص فی الانفس ست و هکذا قوله والجروح
قصاص چه لطمه و سوط زدن از جروح نیست و اگر بحد جرح رسد حکم جروح دارد و لکن مفروض آنست که مفضی بجروح نیست
و اما سنت پس در سان انچه مثبت قصاص در طانچه زدن و تازیانه زدن و نحو آن باشد نیامده و گاه میگویند که در قصهٔ عکاشه
بن محصن که در ان رسول خدا صلعم او را امر بقصاص گرفتن در ضربه کرده دلیل ست از سنت اگرچه عکاشه چنان نکرده و لکن
رسول حکم نکند مگر بانچه جائز ست و بعض اهل علم ادعای اجماع بر عدم ثبوت قصاص دران نموده و ابن القیم برد ش پرداخته
و گفته که قصاص در لطمه و ضربه بسوط ثابت ست از خلفاء راشدین قال فهو اولی بان یکون اجماعا گویم طانچه زدن
یا سوط زدن نوعی از اعتدا ست پس داخل باشد زیر عموم قوله تعالی فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی
علیکم و قوله تعالی وجزاء سیئة سیئة مثلها و قصاصش همین ست که لاطم و ضارب بسوط را همچنان لطمه و ضربه بسوط
زند و اگر عفو کند میرسد زیرا که عفو در ما فوق آن از جنایات و جراحات ثابت ست قال تعالی فمن عفی واصلح فاجره
علی الله و اما عدم قتل والد بولد پس استدلال کرده اند بران بحدیث عمر مرفوعا بلفظ لا یقتل الوالد بالولد اخرجه الترمذی
ابن حجر در تلخیص گفته و فی اسناده الحجاج بن ارطاة وله طریق اخری عند احمد واخری عند الدارقطنی والبیهقی
اصح منها وفیه قصة وصحح البیهقی سنده لان رواته ثقات قال ورواه الترمذی من حدیث سراقة و
اسناده ضعیف وفیه اضطراب فی اختلاف علی عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده فقیل عن عمر وقیل عن سراقة
وقیل بلا واسطة وهی عند احمد وفیها ابو سلمة المکی وهو ضعیف لکن تابعه الحسن بن عبید الله عن عمرو
بن دینار قاله البیهقی وقال عبد الحق هذه الاحادیث کلها معلولة لا یصح منها شیء وقال الشافعی حفظت
عن عدة من اهل العلم لقیتهم انه لا یقتل الوالد بالولد وبذلک اقول انتهی و لکن مخفی نیست که مجموع ما ذکر
بعضش متقوی ببعض ست پس حجت بدان قائم گردد و نیست اعلال دران مگر از طریق انقطاع در بعض حالانکه در بعض روایات
واسطه ثابت شده پس متصل باشد و همچنین استدلال کرده اند بر عدم قصاص سید در قتل عبد بحدیث عمر نزد بیهقی و
ابن عدی مرفوعا لا یقاد مملوک من مالکه ولا ولد من والده و در سندش عمر بن عیسی سلمی ست بخاری گفته منکر الحدیث
دلیل دیگر روایت دارقطنی و بیهقی ست مرفوعا لا تقتل حر بعبد ابن حجر گفته فیه جویبر وغیره من المتروکین دلیل سوم

حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست نزد دارقطنی ان رجلا قتل عبده متعمدا فجلده النبی صلی الله علیه وسلم ونفاه سنة ومحی اسمه من المسلمین ولم یقده به وامره ان یعتق رقبة ودر اسنادش اسمعیل بن عیاش ست ولکن وی ضعیف در روایت از حجازیین ست نه از شامیین و اینجا راوی از اوزاعی ست که شامی ست ابن حجر گفت لکن من دونه محمد بن عبد العزیز الشامی قال ابوحاتم لم یکن عندهم بالمحمود وعنده غرائب انتهی اما شاهد اوست حدیث علی نزد بیهقی قال اتی رسول الله صلی الله علیه وسلم برجل قتل عبده متعمدا فجلده رسول الله صلعم مائة ونفاه سنة ومحی اسمه من المسلمین ولم یقده به ومما یشهد له ایضا حدیث الرجل الذی جب مذاکیر عبده فاعتقه رسول الله صلی الله علیه وسلم ولم یقتص من السید واین اطریقها ست نزد ابوداود وغیره و بیهقی از علی آورده انه قال من السنة ان لا یقتل حر بعبد ودر اسنادش جابر جعفی ست ووی متروک ست واین ادله وارد اند در عدم قتل سید بعبد وهمین ست مذهب جمهور کما حکاه الترمذی وغیره ومهدی در بحر زخار حکایت اجماع بران کرده مگر از نخعی وهرکه قائل قتل ست استدلالش بحدیث حسن از سمره ست نزد احمد واهل سنن ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال من قتل عبده قتلناه ومن جدع عبده جدعناه ترمذی گفته حسن غریب ودر روایتی از ابی داود ونسائی ست ومن خصی عبده خصیناه واین زیادت را حاکم صحیح گفته ولکن در سماع حسن از سمره خلاف ست پس حجت بدان نایستد لاسیما ومعارض ست بما تقدم با بودن حکم سفک دم سید تبعبد وی و شک نیست که اورا مزید خصوصیت ست برسائر احرار واما قتل حر بعبد غیر پس در بحر از ابی حنیفه وابی یوسف حکایت کرده که انه یقتل وصاحب کشاف حکایتش از سعید بن المسیب وشعبی ونخعی وقتاده وثوری وابی حنیفه واصحاب وی نموده وترمذی از حسن بصری وعطا بن ابی رباح ودیگر اهل علم حکایتش کرده که میان حر وعبد قصاص نیست نه در نفس ونه در مادون نفس وگفته هو قول احمد واسحق وزمخشری حکایتش از عمر بن عبد العزیز وحسن وعطا وعکرمه ومالک وشافعی نموده واستیفاء کلام برجح قولین در شرح منتقی ست فلیرجع الیه وظاهر عدم ثبوت قتل حر بعبد ست لاسیما نزد تعارض ادله براه ترجیح جانب حظر وعمل باصالت عصمت نفوس تا آنکه دلیلی صالح در خور قیام حجت بر عدم عصمت بیاید ولاسیما مع قوله تعالی والعبد بالعبد که بمفهوم خود دال ست بر عدم قتل حر بعبد ونتوان گفت که چنانکه بر نمیعنی دال ست همچنان دلالت دارد بر عدم قتل عبد بحر زیراکه اجماع واقع ست بر قتل عبد بحر واما نکشتن مسلمان در قصاص کافر پس در حدیث علی ست نزد احمد وبخاری واهل سنن مرفوعا بلفظ لا یقتل مسلم بکافر بغیر زیادة ولا ذو عهد فی عهده واین زیادت نزد احمد وابوداود ونسائی ست وحاکم آنرا صحیح گفته واخرجه احمد وابن ماجة من حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده باسناد رجاله

رجال الصحیح ان النبی صلی الله علیه وسلم قضی ان لا یقتل مسلم بکافر و در لفظی از حدیث او ست نزد احمد
وابی داؤد لا یقتل مسلم بکافر ولا ذو عهد فی عهده و بعد از ین شناخته باشی که امر در حدیث واضح ومعنی صحیح
چه آنحضرت صلعم گاه نهی از قتل مسلم بکافر کرده وگاه با آن نهی قتل معاهد را منضم ساخته بدون نظر بسوی قصاص بدان و
از وی و این معنی صحیح تام ست محتاج تقدیر نیست و متقرر شده که چون معنی بدون تقدیر صحیح شود زیادت بران عبث ست
و وجه ذکر نهی از قتل معاهد بعد از ذکر نهی قتل مسلم بکافر آنست که بسیار ست که سامعین بعدم قتل مسلم بکافر شنیده جرأت
بر کشتن هر کافر معاهد کنند پس ایشان را از قتل وی نهی کرد زیرا که معصوم ست بذمه بخلاف کافر حربی که کشتنی و گردن
زدنی ست فما جاء به القائلون بانه یقتل المسلم بالذمی من التقدیرات المتکلفة لم تدع الیه حاجة
ولا قام علیه دلیل ومثل هذا السراب المبنی علی شفا جرف هار لا یصلح لقتل المسلمین بالکفار و در
قتل زن بمرد خلافی نیست و این ظاهر الامر ست ومذهب جمهور قتل مرد بزن ست تا آنکه ابن المنذر حکایت اجماع بران
کرده مگر روایتی از علی و از حسن وعطا و رواه البخاری عن اهل العلم و در شرح منتقی سوق حجج مذهبین کرده
حاصل آنکه استدلال بکتاب بر قتل رجل بمرأة یا عدم آن خالی از اشکال نیست و در عضد استدلال نیست بسوی تعویلست
بر آنچه سنت بدان وارد گشته و در صحیحین وغیرهما از حدیث انس آمده ان یهودیا رض راس جاریة بین حجرین فقیل لها
من فعل بک هذا فلان او فلان حتی سمی الیهودی فاومأت براسها فجیئ به فاعترف فامر النبی صلی الله علیه
وسلم فرض راسه بالحجرین و در ین حدیث قتل مرد ست بزن واگر ثابت نمی بود نه ذمی بدان کشته میشد و نه مسلم و در کتاب
عمرو بن حزم که مشتمل بر تفصیل دیات و اروش جنایات ست چنان آمده که ان الرجل یقتل بالمرأة واین کتابی ست
که رسول خدا صلعم آنرا بسوی اهل یمن نوشته ومالک اخراجش در موطا و نیز اخراجش شافعی وعبد الرزاق واحمد وابو داؤد
ونسائی وابن خزیمه وابن حبان وابن الجارود و دار قطنی وحاکم وبیهقی نموده وجماعتی از ائمه تصحیحش کرده منهم احمد
والحاکم وابن حبان والبیهقی حاصل آنکه طرق این حدیث بسیار ست و در بعض آن تخریج صحیح و در بعض آن بحرت
حسن بحث پس حجت بدان قائم وعمل بر مدلول علیه آن متعین باشد و هر که اعلالش کرده قادحی نیاورده و بر تقدیر تضعیف بعض
طرقش بعض دیگر صحیح ست شافعی در رساله خود میگوید لم یقبلوا هذا الحدیث حتی ثبت عندهم انه کتاب رسول الله
صلی الله علیه وسلم وابن عبد البر گفته هذا الکتاب مشهور عند اهل السیر معروف ما فیه عند اهل العلم یستغنی بشهرته
عن الاسناد لانه اشبه التواتر فی مجیئه لتلقی الناس له بالقبول والمعرفة ویعقوب بن سفیان گفته لا اعلم
فی جمیع الکتب المنقولة کتابا اصح من کتاب عمرو بن حزم فان اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم والتابعین

يرجعون اليه ويدعون رأيهم واذا عرفت هذا فالعجب العجيب ممن يدعي انه من اهل الانصاف من
العاملين بالحق المؤثر له على الرأي كيف يدفع هذا الحديث بمجرد دعواه بمخالفته لقياس اوهن من بيت
العنكبوت واخفى من السها وابعد من كل بعيد واما قتل جماعت بواحد پس از مشروعيت قصاص بيان حكمتش
معلوم كرديم كه حكمت دران حيات ست كما قال تعالى ولكم في القصاص حيوة واگر اجتماع جماعت بر قتل واحد مقتضي ثبوت
قصاص ايشان از براى آن واحد نبود اين سبب ذريعه قتل نفوس باشد چه اعظم زاجر قتل ست نه ديت زيراكه ديت دادن
اهل اموال سهل ست وهم بر فقرا آسان كه بنا بر فقر از تاديه ديت عذر آرند پس قتيلي كه قتلش از مجموع جماعت ثابت شده
اقتصاص از انها عين مقتضاى حكمت شرعيه ثابته در كتاب خدا ست ولهذا حق تعالى تشبيه قاتل يك نفس بقاتل جميع مردم
كرده ورحم الله تعالى عمر بن الخطاب رضي عنه ما كان ابصره بالمسالك الشرعية واعرفه بما فيه المصلحة
الدينية العائدة على العباد باعظم الفائدة فقد ثبت عنه انه قتل سبعة بواحدة الوا على قتله وقال لو تمالى
عليه اهل صنعا لقتلتهم جميعا بخاري در صحيح خود گفته قال لي ابن بشار حدثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر
ان غلاما قتل غيلة فقال فيه عمر لو اشترك فيه اهل صنعا لقتلتهم به واين قصه در موطا الموا هم نيز آمده است
ومنقول نشده كه احدى از صحابه درين باب خلاف عمر كرده باشد والعجب ممن يعتمد في دفع هذه المسئلة والجزم
بسقوط القصاص بمسئلة مقدورين قادرين وهي اهون على المتشرع من شراك نعله ووجه وجوب ديت
بر هر واحد از انها نزد طلب ورثه آنست كه گويا هر يكي مستقل ست در قتل آن قتيل ولهذا بر هر يكي قصاص ثابت شده
لكن اگر اين ديت عوض از دم مقتول ست حكمش همين ست واگر عوض از دم قاتل ست پس هر يكي از انها مستقل قتل ست
ونيست بر قاتل جماعت مگر قتل اگر اوليا طلب قصاص نمايند بحديث من قتل له قتيل فهو بخير النظرين اما ان يقتل واما
ان يفدى واين در صحيحين وغير هما است ودر حديث ديگر نزد احمد وابو داود وابن ماجه باين لفظ آمده فهو بالخيار بين احدى ثلاث
اما ان يقتص او ياخذ العقل او يعفو فان اراد رابعة فخذوا على يديه ودرين حديث دلالت ست بر آنكه اين خيار
اولياء مقتولين است اگر قصاص خواهند بر قاتل جز تسليم نفس با نها چاره ديگر نيست وغير از ان بروى واجب نباشد واگر
طالب ديات گردند تسليم ديت از مالش واجب آيد اگر مالدارست ومؤيد اوست قول عز وجل كتب عليكم القصاص في
القتلى الى ان قال فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان وعفو قبول ديت ست وهركه
در حد يا تعزير يا قصاص بمرد در وى چيزى واجب نيست ووجهش ظاهر وواضح ست چه حق تعالى آنرا مشروع ساخته
تشريع استيفاءش از براى بندگان خود فرموده وچون با وجود اقتصار بر قدر تشريع مفضي الى الموت گردد دران ضمانی

بر مقیم نباشد زیراکه وی بشرع واجب مرده پس قتیل شرع ست قتیل مقیم حد و نحو آن و آنکه در صحیحین و غیرهما از حدیث
علی علیه السلام آمده قال ما کنت لاقیم حدا علی احد فیموت واجد فی نفسی منه شیئا الا صاحب الخمر فانه لو مات
ودیته پس این بآن وجه گفته که رسول خدا آنرا سنت نساخته و این اخبارست از وی رضی الله عنه بانچه در نفس او ست تورعا منه
وگذشت که رسول خدا صلعم بصفت متقدمه سنتش گردانیده و وجه تقدیم قصاص اطراف بر قتل آنست که حق مقتص متعلق ست
باطراف خواه واحد بود یا جماعت و مقدم کردن اقتصاص نفس مبطل قصاص اطراف ست با وجود ثبوت حقش درانها چه اقتصاص ما
از میت قصاص نگویند و بدان سقوط حق از وی نشود چنانکه دران قصاص و ارش واجب نیست پس از ین حیثیت قصاص
از اطراف مقدم باشد بر قصاص از نفس زیراکه بتقدیم قصاص در اطراف قصاص واجب در نفس فوت نمی شود بخلاف
عکس و انتظار برء دران بی وجه ست بلکه مجرد خیال مختل و تعلیل معتل بیش نیست و حق آنست که قطع واجب القصاص از اطراف
بکنند سپس استیفاء قصاص در نفس نمایند بدون انتظار و هر که ایراد کند بمروی از انحضرت صلعم در امر مجنی علیه بانتظار برء
باز قصاص گرفتن از وی پس واضع دلیل ست در غیر موضع زیراکه مراد بانتظار درینجا برء جنایت واقعه بر وی بود تا تبیین
شود که دران سرایت حاصل شد و یا نه تا قصاص بعد از تبیین منتهای امر باشد و این حق مجنی علیه مسلم ست نه در مقتص منه زیراکه
ورود حدیث دران نبوده چه مفروض آنست که صاحب قصاص طالب قصاص در وقت جائز الطلب ست و اگر یکی برده
کس یا اکثر جنایت کرده و هر واحد را از وی اقتصاص بحق شرع واجب آمده و یکی سبقت کرده قصاص خود برگرفت تا آنکه قصاص
دیگران فوت شد درینصورت آنها را ارش جنایت واقعه بر آنها از مال جانی میرسد زیراکه فاعل موجب دیت او ست و بر مستوفی
قصاص واجب چیزی لازم نیست و شریک در قصاص جز حق خود مستحق نصیبی دیگر نیست پس اگر یکی از ورثه مقتول اقدام بر
قتل جانی بدون امر شرکاء کرد حق خود و حق آنها را استهلاک ساخت و ضمان بر وی باشد و فرق میان هر دو مسئله واضح و ظاهر
و معقول ست **فصل** ولی دم را میرسد که اگر خواهد بکشد و عفو از قتل کند بدلیل قوله تعالی فقد جعلنا لولیه سلطانا
چه مراد آنست که ولی را سلطانی بر قاتل در دم مقتول ثابت گردانیده ایم اگر خواهد بکشد و اگر خواهد دیت بستاند و اگر خواهد
عفو بکند و گذشت ادله داله بر آنکه ولی را خیارست درین هر سه امر و امر این تخییر راجع بسوی او ست ولکن اگر قاتل معترف ست
مسلم نفس خود از برای قصاص باشد ولی را استیفاءش بغیر مرافعه بسوی حاکم و امام میرسد و اگر مخاصم منکر قتل یا مدعی مدافعه
یا شبهه مسوغه ست ولی را استقلال بنفس خود بقصاصش نمیرسد زیراکه وی درینحالت خصم ست و راحکم سائر خصوم باشد
و قاطع خصومت جز حکم حاکم نیست و این در منع ولی از اقتصاص ست نزد منازعت و خصومت و اما طلب دیت پس حق او ست
محتاج مرافعه بسوی حاکم نیست مگر آنکه قاتل مدعی مدافعت باشد که این موجب سقوط قصاص و دیت ست و ولی را نمیرسد که

بر تسلیم دیت اجبار کنند مگر بعد از مرافعه بسوی حاکم و در عفو استقلال حاصل است بدون مرافعه و درین خود هیچ شک نیست
زیرا که عفو احسان محض و تفضل خالص است اگر این عفو شامل قصاص و دیت هر دو بود و اگر خاص بقصاص است بدون دیت پس
استقلالش بدان صحیح است اگر قاتل در وجوبش بر خود منازع نیست چنانکه ولی را اختیار دیت ابتداءً جائز است نزد منازعت
مرافعه ناگزیر باشد و مصالحه مقید برضا جانی است اگر قاتل ابتداءً بنفس خود با ضعاف دیت کند میسر شود و نزد عدم رضا
ولی را جز طلب دیت فقط هیچ نمیرسد زیرا که شارع او را تخییر نکرده است مگر میان دیت شرعیه و قصاص و عفو و راهی بسوی
طلب زیادت بر دیت نیست چنانکه کشتن قاتل بر وجه غیر مباح نمیرسد مثل آنکه مثله یا نحو آن کرده بمیراند و قصاص بضرب
عنق است و برین بود عمل در ایام نبوت با عدم مجاوزت بسوی غیر آن چه هر که مستحق قتل میشد آنحضرت امر بگردن زدن او میفرمود
و صحابه چون یکی را میدیدند که در خور کشتن است میگفتند دعنی یا رسول الله اضرب عنقه تا آنکه گفته اند که قتل بغیر ضرب
عنق مثله است و از ان در حدیث نهی آمده تا آنکه عمران بن حصین گفته ما خطبنا رسول الله صلی الله علیه وسلم خطبة
الا امرنا بالصدقة ونهانا عن المثلة اخرجه احمد والطبرانی واخرج السائب باسناد رجاله ثقات عن انس
کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یحث فی خطبته علی الصدقة وینهی عن المثلة و ثابت است حدیث شداد بن
اوس نزد مسلم و اهل سنن ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اذا قتلتم فاحسنوا القتلة واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة
و احسان قتل جز بضرب عنق حاصل نمیشود و معضد او حدیث جماعه از صحابه مرفوعاً باین لفظ آمده لا قود الا بالسیف و اگرچه
در هر طریقی از طرق این حدیث مقال است لیکن بعضش شاهد و مقوی بعض است و آنکه آمده که آنحضرت سر یهودی را که قاتل جاریه
بود میان دو سنگ رض کرد چنانکه در صحیحین و غیرهما است پس نهایتش آنست که مختص باشد بکسیکه قتل از وی برین نحو و صفت
واقع شود چه یهودی سر او را میان دو سنگ کوفته بود آنحضرت صلعم نیز با وی همچنان کرد و جواب ترکی بترکی داد و استدلال
بمثل قوله تعالی وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و قوله تعالی فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و قوله تعالی
وجزاء سیئة سیئة مثلها و آنچه در معنی از دیگر آیات وارد شده استدلال است بعام با وجود خاص که صالح تخصیص است
و لو سلمنا پس دال باشد بر آنکه با قاتل همان کار می باید کرد که با مقتول کرده است تا آنکه در قتل مثله باشد که اقتصاص بمثل فعل او
در انجا جائز نیست چه نهی از مثله اخص مطلقاً از این آیات است آری اگر اقتصاص بضرب عنق متعذر شود پس هر چه ممکن باشد بلا تعذیب
می باید کرد چه ضرورت اقتضایش کرده و استیفا حق بحسب امکان ناگزیر است و لزوم امهال در قصاص بنا بر وجهت اصح است
زیرا که تخلص قاتل از حقوق واجبه بر وی واجب است و بسیارست که حقوق غیر بر وی باشد پس تعجیل استیفا حق خود
با بطال حق غیر نمیرسد و امهال از برای حضور غائبی از جمله مستحقین قصاص باین جهت باشد که شاید وی عفو کند یا دیت خواهد

واحمال بنا بر بلوغ صغیر باینوجه ست که وی منجمله مستحقین قصاص ست پس انتظارش بایجاب شرع واجب باشد زیرا که پیش از
بلوغ اختیارش صحت ندارد و بعد از بلوغ مختار ست هرچه خواهد از قتل یا دیت یا عفو برگزیند و چنانکه انتظار حق صغیر
همچنان حق قاتل نیز هست چه جائز ست که نزد بلوغش قصاص از وی ساقط گردد و آنکه در قصهٔ ابن ملجم آمده پس مسئله از معارج
اجتهاد و مسارح نظر ست و از آن وادی نیست که اجتهاد را در آن مجال نباشد تا آنکه در حکم رفع میتواند شد و وجه سقوطش بعفو
بعض اگرچه از یکی از شرکا باشد ظاهر ست زیرا که باین عفو بعض دم او مستحق غیر نماند پس سفک آن بغیر حق جائز نباشد
ورنه ظلم خواهد بود و این مانع ظاهر و واضح ست محتاج استدلال نیست آری عفو قصاص مسقط دیت واجبه نیست و اگر
گفته که عفو کردم و مطلقش ساخت و بگذاشت ظاهرش عفو فعل صادر از وی ست بعد از آن مطالبهٔ دیت یا قصاص از وی
نمیرسد و اگر یکی از مستحقین قصاص چنان ست که او را قصاص بر قاتل واجب نیست چنانکه فرع او باشد و نحو آن نصیبه
ساقط ست پس من صدای او را از شرکا استحقاق سفک دم نیست زیرا که آنها جز بعض دم مستحق دیگر نیند ورنه بر قاتل
ظلم خواهد بود و اجترا ر باشد بانچه شرع آنرا واجب و مسوغ نساخته و شک نیست که خطا در شرع موجب قصاص در نفس و در
اطراف نیست و اهل لغت گویند یقال اخطأ اذا جاء بما یخالف الصواب وان کان عمدا ویقال اخطأ اذا تعمد
ولکن بارها تنبیه ساخت کرده ایم که واجب حمل ست باعراف غالبه در مدلولات الفاظ از اهل آن چه متکلم در کلام مطلق خود
سخن بعرف می گوید و تفسیر کلامش بغیر عرف جائز نیست مگر بقرینهٔ مقتضیهٔ آن و چون خطا در عرف منافی عمد نیست متوجه
قصاص بقول مجنی علیه که خطا کردی نشود و اگر منافی عمد ست ساقط گردد زیرا که مقتضای قصاص باعترافش کامل نگشته و اگر
جانی گوید که عمدا کرده ام معتبر نبود چه مستحق دم از نفس خود تعبیر بمنافی اقرار جانی کرده پس قصاص بروی ثابت نباشد و کذا
قول مجنی علیه که ما فعلت ست اعتراف ست ببرائت ساحت جانی از فعل پس ثبوت قصاص بروی باعتراف صاحب حق
نشود و نیست حکم از برای بینهٔ ورثه بانچه مخالف این باشد زیرا که مورث آنها معترف ست بانچه دافع و منافی شهادت ست
و نیست بر ممسک و صابر مقتول مگر ادب اگرچه هر یکی از انها کاری بزرگ و انحرافی سترگ کرده ولکن چون مباشر جنایت قتل
قاتل بوده پس جانی در حقیقت همان ست و در عقوبت ممسک و صابر رجوع برای امام یا حاکم باشد از حبس یا که در حدیث
ابن عمر مرفوعا آمده اذا امسك الرجل الرجل وقتله الآخر يقتل الذي قتل ويحبس الذي امسك اخرجه
الدارقطني والبيهقي باسناد رجاله ثقات وصححه ابن القطان والمعمري وجابه اکثر از جرح یا برد برد پس
قاتل عمدا اند عدوانا و نیست اعتبار باختلاف اسباب سلب حیات و مفارقت روح از جسد و این هر دو نه مسبب اند بلکه مباشر اند
و در خور تعزیر و حبس چه نیست فرق در رفتن جان بسبب گرسنگی و سردی و میان رفتن آن بزدن تیغ و طعن رمح یا آنکه

هر واحد ازین هر دو مفضی الی الموت شده چنانکه ضرب وطعن مفضی بسوی اوست ومن یعقل الحقائق کما ینبغی
لا یخفی علیه مثل هذا و چون مسلم معصوم ست بعصمت اسلام پس اقدام بر سفک دم او بمجرد اکراه جائز نیست
بلکه هر که از وی خواهان این کار شود واجب ست که ازان ممتنع گردد اگر چه بر جان خود از قتل بترسد تا بما دون آن چه رسد
زیرا که او را طلب حیات خود بموت غیر نمیرسد بلکه نفس خود را فدا نفس مسلم دیگر کند و اگر با وجود تمکن از کف اقدام کرد بر قتل
این اقدام از وی مخالف شرع واقع شد مستحق آنست که از وی قصاص ستانند و اگر بوجهی از وجوه متمکن از کف نیست
چنانکه مکره او تیغی بدست وی نهد و دستش گرفته گردن مردی بزند پس هیچ شک نیست که قصاص اینجا بر مکره او باشد
نه مکره علیه زیرا که وی همچو آله اش گردیده و بر مکره علیه نه قود ست ونه دیت و چون اسباب مختلف اند پس هر سببی که مفضی
الی الموت شود بغیر مشارکت آن مباشرت ست نه تسبیب و بر فاعلش قصاص واجب باشد چنانکه در سعری و حابس گذشته
و اگر آن سبب بنفسه بمرگ نمیرساند همچو ممسک صابر تا آنکه دیگری بکشد پس بر فاعل آن قصاص واجب نیست همچنین عدم وجوب
بر غیر مکلف و غیر قاصد مقتول ظاهر ست چه عدم قصد منافی وصف عمد و وصف عدوان ست و همچنین قتل بانچه بمثل آن
در عادت نمیکشند و بدان نص آمده چنانکه احمد و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجه و بخاری در تاریخ و دار قطنی از حدیث ابن عمرو
روایت کرده اند ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال الا ان قتیل الخطا یشبه العمد قتیل السوط
والعصا فیه مائة من الابل منها اربعون فی بطونها اولادها و درین حدیث اختلاف ست ولکن ابن حبان
و ابن قطان تصحیحش کرده اند و مؤید اوست حدیث عمر مثل آن نزد ابو داود و مثلش نزد احمد و نسائی و ابو داود و ابن ماجه
و بخاری در تاریخ و دار قطنی نیز روایت کرده اند و این حدیثها افاده کرد که قتیل خطا شبه عمد کشته سوط و چوبدستی ست
چنانکه در هر واحد ازین احادیث بدان مرفوعا الی النبی صلعم تصریح آمده و ظاهرش آنست که اگر چه این قتل عمدا چرا نبود
چه مجرد بودن آلت برین صفت در قتل خطا بودنش کافی ست و واجب نیست دران مگر دیت مذکوره و منجمله خطای که
ما نا بعمد ست مدلول حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ست نزد احمد و ابو داؤد ان النبی صلی الله علیه وسلم
قال عقل شبه العمد مغلظ ولا یقتل صاحبه وذلك ان ینزو الشیطان بین الناس فیکون دما فی غیر
ضغینة ولا حمل سلاح و در اسنادش محمد راشد مکحولی دمشقی ست و در وی غیر واحد تکلم کرده اند و هم غیر واحد توثیقش
نموده چه غالب در ثوران فتنه میان مردم عدم قصد قتل شخص معین ست و لهذا آنحضرت صلعم فی غیر ضغینة ولا حمل
سلاح فرموده و اگر چنان آله ست که بمثل آن در عادت کشته میشود اگر چه محدد نبود پس قصاص دران واجب باشد
چنانکه در رض راس جاریه گذشته و چنانکه احمد و ابو داؤد و نسائی و ابن ماجه از حدیث حمل بن مالک اخراج کرده اند

قال كنت بين امرأتين فضربت احداهما الاخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى النبي صلى الله عليه وسلم
في جنينها بغرة وان تقتل بها و در مثل این صورت مذهب جمهور وجوب قصاص ست و هو الحق و ادلهٔ کتاب و سنت
که مثبت قصاص اند شامل این صورت باشند و هر که گفته در قتل بغیر محدد مطلقا قصاص نیست بر متمسکش دلیلی که بدان حجت
استد نبوده و در انچه از طریق کذابین و وضاعین آمده حجت نیست و انحضرت صلعم ببیان خطای که شبه عمدست پرداخته
و بیان شافی آن نموده پس بران اقتصار کنیم و ما عدایش را بسوی قصاص در عمد عدوان که تشریعش برای عباد ست
برگردانیم و هر چه سبب آن از طرف مجنی علیه ست آن هدر باشد چنانکه رسول خدا بنفیه بت حکم کرده چه در حدیث عمران بن حصین
وغیرهما آمده که ان رجلا عض يد رجل فنزع يده من فمه فوقعت ثنيتاه فاختصموا الى النبي صلعم فقال يعض
احدكم يد اخيه كما يعض الفحل لا دية لك و هم در صحیحین وغیرهما ست از حدیث یعلی بن امیة قال كان لي اجير
فقاتل انسانا فعض احدهما صاحبه فانتزع اصبعه فاندر ثنيته فسقطت فانطلق الى النبي صلعم
فاهدر ثنيته وقال ايدع يده في فيك تقضمها كما يقضم الفحل **فصل** مجرد حفر از راه تعدی صاحب بیت
ضمان ست چون وقوع واقع دران نه از تعمد باشد چنانکه شب هنگام رود یا ضعیف البصر باشد و دران بیفتد که این یکی از
اسباب تضمین عاقله ست و در صحیحین وغیرهما از انحضرت صلعم بصحت رسیده که ارشاد کرد البئر جبار و آنکه اثبات ضمان بر حافر کردیم فقط
بنا بر تعدی اوست و اگر متعدی نیست البته ضمان لازمش نگردد بهمین حدیث و اولی در تجاوز بین عمل بحدیث حنش بن معتمر از
علی ست نزد احمد و بزار و بیهقی ان ناسا باليمن حفروا زبية للاسد فوقع الاسد فيها فازدحم الناس عليها فتردى فيها رجل
فتعلق بواحد فجذبه وجذب الثاني ثالثا والثالث رابعا فرفع ذلك الى علي عليه السلام فقال للاول
ربع الدية وللثاني الثلث وللثالث النصف وللرابع الجميع فرفع الى النبي صلعم فامضى قضاءه ابن حجر در تلخیص گفته
قال البزار لا نعلمه يروى الا عن علي ولا نعلم له الا هذا الطريق وحنش ضعيف انتهى گویم دران جرحی
که موجب عدم اعتبار بحدیث باشد موجود نیست غایت مقال دران آنست که بخاری گفته انهم يتكلمون فيه
و نحو آن نسائی هم گفته و این مقتضی جرحی که موجب ترک حدیث و تاثیر رای بدان باشد نیست باآنکه ابو داود توثیقش
کرده و ابن حجر در تقریب وجه جرح بیان نموده و گفته صدوق له اوهام ويرسل انتهی و این قدح چیزی نیست چه وهمی
که در احادیث اوست حفاظ تبیینش کرده اند و کذلك الارسال پس در بعض احادیث این قادح نیست و دارقطنی و
بیهقی از علی بن رباح آورده که ان اعمى كان يقوده بصير فوقعا في بئر فوقع الاعمى على البصير فمات البصير
فقضى عمر بعقل البصير على الاعمى و دران انقطاع ست و شک نیست که انقاذ غریق از اهم واجبات ست

بر هر قادر علی الانقاذ و چون او را برای انقاذ گرفت و بر نفس خود از فرو رفتن آب ترسید درین حالت بروی شرعا
عقلا وجوب نیست بلکه خود را خلاص کند و او را بگذارد خواه مشرف بر نجات باشد یا نباشد بلکه ظاهر قوله تعالی ولا تلقوا
بایدیکم الی التهلکة وجوب تخلیص نفس خودش بروی ست و هر چند ورود آیه بر سبب خاص ست چنانکه در سنن ابو داود وغیره
آمده اما اعتبار بعموم لفظ ست نه بخصوص سبب چنانکه در اصول متقرر شده و هو الحق و حکم بضمان بر مرسل غریق بخشیت تلف
خود غیر مطابق بشرع شریف ست و جز بجور درای غیر موزون بمیزان شرع که اذهان امثال آنرا قبول وا ندراج نمیشود
و گذشت که میان خطا مباشرة و میان خطا تسبباً فرق ست و هر یک از صور تهاست پس موجب ضمان در جنایتی که موضوع
بتعدی در ملک غیر باشد ظاهر ست و در حق عام از انجهت ست که نهادنش جز باذن اصحاب روا نیست اگر منحصر اند
یا باذن امام اگر غیر محصور اند و ظاهر لزوم ضمان ست در انچه از جنایات ناشی از اثر فعل او باشد بدون فرق میان انتقال
و عدم آن مگر دمیکه بمحل ماخوذ منه بر گردد چو عقرب و عقور و بعد از ان جنایت کند که درین حین آن جنایت نه از اثر فعل
ناقل ست که بران ضمان آید و همچنین میزاب را جنایت خطاست تسبباً چه دمیکه بر مارهٔ طریق افتد بنا بر عدم احکام وضع آن
وضمان جنایت لازم آید نزد سقوط آری اگر وقوع جنایت در حالت ثبوتش در محل خویش ست و در وضع آن تعدی حاصل
نشده درینصورت ضمان نخواهد بود بلا فرق میان ظاهر و میان ملصق بنا و جنایت صبی و مجنون مضمون ست از اموال آنها
زیرا که از احکام وضع ست نه از احکام تکلیف و منجملهٔ اسباب جنایت ست انداختن در حق عام یا در ملک غیر زیرا که این
طرح در مکانی که او را تصرف در ان مستقل بنفسه روا نیست متعدی گردیده پس ضمان لازم باشد و اگر چه تسویه میان طرح و تفریط
در حفظ خوب ست ولکن تقییدش ببودن آن در شب می باید زیرا که در حدیث حرام بن محیصه آمده ان ناقة البراء بن عازب
دخلت حائطا فافسدت فیه فقضی نبي الله صلی الله علیه وسلم ان علی اهل الحوائط حفظها بالنهار
وان ما افسدت المواشي بالليل ضامن علی اهلها اخرجه احمد و ابو داود والنسائي وابن ماجة ومالك
في الموطا والشافعي والدارقطني وابن حبان وصححه الحاكم والبیهقي وابن حجر بذکر اختلاف واقع درین حدیث
پرداخته و آن غیر قادح در احتجاج ست چه غایتش آنست که از چند طریق مروی شده و این مؤید قوت اوست پس بر
اهل مواشی در انچه در روز فاسد ساخته ضمان نیست و مؤید اوست حدیث ابی هریره در صحیحین وغیرهما انه صلی الله
علیه وسلم قال العجماء جرحها جبار و ملحق ست بجرح سائر انچه فاسدش ساخته بنا بر عدم فارق و مراد
بجبار درین حدیث هدر ست کما فسره بذلك اهل اللغة و خاص ست از ان انچه در حدیث متقدم گذشته
ما افسدت المواشي بالليل فهو ضامن علی اهلها پس انچه در روز فاسدش کرده باقی باشد در تحت

عموم ونیز خاص ست از ان انچه احمد و دارقطنی و بیهقی از نعمان بن بشیر روایت کرده اند قال قال رسول الله صلی
الله علیه وسلم من وقف دابة فی سبیل من سبیل المسلمین او فی سوق من اسواقهم
فاوطأت بید او رجل فهو ضامن ولکن بیهقی تضعیفش کرده پس در وجه تضعیف بدنی ست

فصل

سبب ایجاب کفاره درین باب جزآن تکفیر گناه کسی ست که کفاره بر وی واجب گشته بنا بر فعل مقتضی اثم و چون چنین
در قتل ایمنعنی باشد پس قاتل خطا را که در ان عمد و عدوان نیست چه قسم لازم می تواند شد چه از اصل مغفور ست کما فی
قوله تعالی ربنا لا تؤاخذنا ان نسینا او اخطأنا و در حدیث صحیح حکایة عن الله تعالی قد فعلت
آمده و رفع خطا و نسیان ازین امت بسنت ثابت شده و اگر بوجوبش مفید کدام حکمت مخفی بر عبادت فسمعا و
طاعة لما اوجبه الله تعالی علی عباده و هو ظاهر قوله عز و جل وما کان لمؤمن ان یقتل مؤمنا
الا خطأ و من قتل مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة ودیة مسلمة الی اهله ولکن در ینجا اقتصار
بر مورد نص خوب ست و آن چنان باشد که قاتل بخطا مومن ست و مقتول هم مومن بود و نزد انتفا وصف ایمان
از احدهما کفاره نباشد و این تخصص از مقتضیه عدم مواخذه در خطا بود و کذلک قوله تعالی فان کان من قوم
بینکم و بینهم میثاق فدیة مسلمة الی اهله وتحریر رقبة مؤمنة و قوله سبحانه فان کان من
قوم عدو لکم و هو مؤمن الآیة پس انجا که مقتول از قومی باشد که میان ما و آنها میثاق ست یا از قومی باشد
که اعدا ما یند و مقتول مومن ست و قصاص بوجهی از وجوه ساقط گشته ست و جزو دیت واجب نیست کفاره واجب
گردد پس موجب کفاره بر هر قاتل خطا چیست پس اگر گویند که حدیث واثلة بن اسقع ست نزد احمد و ابی داود
ونسائی و ابن حبان و حاکم قال اتینا رسول الله صلی الله علیه وسلم فی صاحب لنا قد استوجب فقال
اعتقوا عنه رقبة یعتق الله بکل عضو منها عضوا من النار گوییم این حدیث دال ست بر آنکه هر که
مستوجب عذاب شد بفعل معصیت هر چه باشد از قتل یا جزآن تکفیر مشروط باشد از برای وی و معلوم ست که
بر قاتل خطا اثم نیست البته پس اینکس مستوجب عذاب نبود و این موکد سوال مذکور ست و آنکه درین حدیث زیادت
قد استوجب النار بالقتل مروی شده پس نزد احدی از اهل حدیث که تخریجش کرده اند بثبوت نرسیده و بر
فرض ثبوتش خاص باشد بکسیکه مستوجب نار ست بقتل و هو القاتل عمدا عدوانا اذا اسقط عنه القصاص
بعفو او نحوه و مؤید اوست حدیث خزیمه بن ثابت نزد ابو نعیم در معرفه بلفظ انه صلی الله علیه وسلم
قال القتل کفارة ابن حجر گوید در ان ابن لهیعه ست لکن از حدیث ابن وهب از وی آمده پس حسن باشد و گفته

ورواه الطبراني في الكبير عن الحسن بن علي موقوفا عليه والاصل فيه حديث عبادة بن الصامت
في صحيح مسلم من اتى منكم حدا فاقيم عليه فهو كفارة الحديث وهو في البخاري بلفظ كفارته
انتهى وازينجا شناخته شد كه قاتل چون براه قصاص كشته شود بروي كفاره واجب نيست ودرين دليل ست برآنكه چون
مقتول بقصاص نشود بروي كفاره باشد پس حاصل مدلول اين آنست كه كفاره در قتل خطاي مومن بمومن واجب ست
نه در آنكه هر دو يا يكي غير مومن بود وهمچنين واجب ست در قتل كسي كه از قومي باشد كه ميان ما وآنها پيمان يا دشمني ست و
مقتول مومن ست وقصاص از قاتل بوجهي از وجوه ساقط گشته ست وواجب ست بر قاتل عمد اگر قصاص از وي بوجهي
برافتاده وبر ايجاب كفاره بر هر قاتل خطا دليلي نيست چه تنا سايت كرده ايم بآنكه بر وي اثمي نيست خواه بسبب كشته
يا بمباشرت قتل كرده [illegible] كتاب عزيز تصريح ست باين [illegible] كه [illegible] روزه نهد وسلامت قيد از عيوب في دليل
افادهٔ آن از كتاب وسنت نمي شود وهر كه عبدي را كشته وي مالي را از مال مالك عبد تلف ساخته واتفاق ست بر آنكه
هر كه مال غير تلف كند ضامن قيمتش باشد قليل بود يا كثير پس ضامن عبد چه قسم ضامن قيمت اين مال جز بقدر قيمت حكم
نمي تواند شد ووجهش چيست چه اين نه مطابق روايت ست ونه موافق درايت نه عقلا ونه شرعا ومع هذا مروي از
صحابه مقتضي ضمان قيمت ست بالغة ما بلغت كما اخرجه البيهقي عن عمر وعلي انهما قالا في الحر يقتل
العبد ثمنه بالغا ما بلغ وشافعي باسناد صحيح تا زهري از عمر آورده انه قال جراح العبد من ثمنه
كجراح الحر من ديته زهري گفته وكان رجال سواه يقولون يقوم سلعة [illegible] عبد مغصوب چون بر غاصب
جنايت كند غاصب را از وي اقتصاص جائز نبود زيرا كه وي ضامن جنايت واقعه از وي بر غير ست پس جنايت
واقعه از عبد بر غاصب هدر باشد وجنايت واقعه از عبد مغصوب بر غير اگر موجب قصاص ست ومجني عليه
خواهان قصاص ست او را اختيار قصاص ميرسد وبر غاصب ضمان منقوص از عبد ست اگر قصاص در ما عداي
نفس ست يا ضمان قيمت بالغة ما بلغت اگر قصاص بر نفس ست بر مستاجر ومستعير كه در حفظ عبد مستاجر ومستعار
تفريط كرده اند وباين سبب از عبد جنايتي در وجود آمده [illegible] باين سبب كه تفريط حفظ ست مقتضي ضمان بر هر دو ست
ودر عين دابه ونحو آن نقص قيمت ست واين غايت حكم ست ونيست [illegible] غير آن

فصل

احاديث صحيحه ثابته در صحيحين وغيرهما از طريق جماعه از صحابه دلالت دارند بمشروعيت قتل پنج حيوان
كه مار وكژدم وموش وزاغ وغليواز ست واقل احوال امر بقتل آنست كه مندوب باشد وقتل عقور
از باب دفع صائل ست وآن جائز ست اگرچه آدمي باشد تا بغير او چه رسد در صحيح بخاري غير آمده والكلب العقور

وملحق ست بعقور بهر صائل بر آدمی یا بر حیوانات و بر اموال که بنی آدم مالک آن هستند همچو اسد و ذیب و نمر که
کشتن اینهمه با از باب دفع صائل ست و بقتل و ذبح و عناکب بالخصوص امر واقع شده حاصل آنکه هرچه صائل
بر حیوان یا ضائر یا بدان و اموال و مساکن باشد قتل و دفع آن جائز ست کائناً ما کان و خارج نمیشود ازان مگر آنچه
شارع از قتلش نهی کرده بالخصوص ولکن اگر ضررش متعاظم گردد قتلش باز از باب دفع صائل باشد **فصل**
متقرر ست که جنایت از حیوان که مملوک انسان ست دمیکه مضمون بر مالک باشد ضمانش هم بر مالک اوست بالغاً ما بلغ
و عبد منجمله مملوکات اوست پس مناسب ضمان جنایت مالک آنست که جنایت عبد همچو جنایت سائر حیوانات مملوکه
باشد مگر آنکه دلیلی موجب مخالفت بیاید و لهذا عمل بران بوده و مخالف آن از مرفوع نیامده و هرچه از صحابه مروی ست
مختلف ست و نیست حجت دران و مؤید ضمان سید بجنایت عبد ست بالغة ما بلغت اخذ ارش جنایتش از جانی علیه
بالغاً ما بلغ پس بروی باشد مثل آنچه از برای اوست ولکن هرگاه که عبد عاقل مکلف بود وجوب قصاص بر وی باشد
در جنایتی که قصاص فی النفس و ما دون آن ثابت ست دران چون مجنی علیه یا وارث اختیار ش کند فهکذا ینبغی
ان یقال رجوعا الی القواعد الشرعیة المأخوذة من کلیات الادلة ولا مخصص لها حتی یصار الیه
و یجب العمل به مگر ام ولد و مدبر و موسر بنا بر وجود سبب عتق این هر دو پس با ایشان سلوک مسلک ممالیک نتوان نمود
و نیست وجه از برای ایجاب ارش بر سید آنها بلکه چون حال منتهی بسوی عتق گردد مطالب شوند بارش جنایت چنانکه
از احرار مطالبه می‌رود و گذشت که راجح اعتبار انتها ست در عبد و کافر ولیکن الکلام هاهنا اولاً سیما سببی که
بدان از رق بسوی حریت می برآیند دست بهم داده و اگر ارش خواه بنا بر طول مهلت متعذر گردد آن استسعار آنها
بقدر ارش جنایت میسر و مطالبه کدام شئ از سید آنها نمی رسید و هذا یغنیک عما ذکره المفرعون و عدم
اقتصاص از مکاتب مگر آنکه حر باشد و مثل آن مضاعفه ادرست ست امر بس ظاهر ست و ... آنکه ... اوست
و آنکه زیاده بر قدر تسلیم جانی از کتابت ادا کرده پس بنا بر عدم حریت جانی بر مجنی علیه و تا ارشش از کسب او صحیح ست
و نیست فرق درین امر میان هرسه از ام ولد و مدبر و مکاتب هر که فرق کند وی بلا روایت و درایت کرده و
قصاص عبد بعبد حکم خداست در کتاب عزیز و اطراف را که دران قصاص ثابت ست حکم نفس ... یا ثبوت ...
یا بقوله سبحانه والجروح قصاص یا بقیاس بر نفس مگر والد بولد بنا بر شمول دلیل قاضی بعدم قتل والد بولد ... صحیح
مقتضی ... ضمان جنایت مطلق بهیمه بر مالک غیر ... و ... ست بلا فرق میان مالک ... ولی حفظ و تحصیل سبب
بعدم ضمان جنایتش در سبب محتاج بسوی دلیل ... ست و ... الکلب عقور ... حیوانات ... و ...

تا جنایت بر غیر نکند و اگر حفظ نکند یک شد و اگر نگشت خود را برای ضمان پیش کرد زیرا که مفرط در حفظ یا در دفع صائل
بقتل ست ولکن اگر حفظ آن در ملک خود کرد و داخل بغیر اذن بر ان صدمه آمد پس این داخل متعدی ست که بی اذن به ملک
داخل شده پس جنایت عقور بر وی هدر باشد و بر مالک ضمانش لازم نگردد زیرا که وی حفظش از صولت بر مردم کرد و این
داخل خود تعریض نفس بجنایت نمود گناه دیگری چیست که ثابت شود عقور بودن بعقر یا بحمله پس گذاشتن آن بعد از وقوع
اینمعنی تفریط ست از مالک در حفظ وی و نیست وجه از برای اعتبار دو بار بلکه مرة واحده منزله با خوات او و موجب
قوت ظن بعود او بسوی مثل آن جنایت ست و مقام مقام وجوب قطع ذریعه معلومه یا مظنونه متوصل بها ست چه وی
معصوم ست بعصمت شرع پس یا نگاهداریش بعد از یکبار کند یا بکشتنش نفس خود را از تبعات راحت دهد و غیر را از اذای او عافیت بخشد

باب در بیان دیت

دیت از ابل صد مهار ست و مذاهب در تنویع مائة از ابل مختلف آمده بعض تمسک بمرفوع کرده اند و بعض بآنچه از بعض
صحابه مروی ست و مخفی نیست که قیام حجت نشود مگر بآنچه از رسول خدا صلعم بصحت رسیده و وقتی که در کتاب خدا حکمش
یافته نشود و مروی از جناب نبوت درین باب مختلف ست صد شتر بغیر تنویع در حدیث جابر از طریق عطا بن ابی رباح
نزد ابوداود آمده ولفظه ان رسول الله صلعم فرض فی الدیة علی اهل الابل مائة من الابل وقد رواه
ابوداؤد مسندا عن عطاء عن جابر ورواه عن عطاء مرسلا بدون ذکر جابر و اینحدیث دلیل ست برآنکه
دیت صد شتر ست بلا تنویع از هر نوع که باشد بمقدار معین و در تنویع حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده نزد احمد و ابوداود
و ابن ماجه و نسائی باین لفظ آمده ان النبي صلی الله علیه وسلم قضی من قتل خطأ فدیته مائة من الابل ثلاثون
بنت مخاض و ثلاثون بنت لبون و ثلاثون حقة و عشرة بنو لبون ذکر و احمد و اهل السنن و بزار و بیهقی و دارقطنی از ابن مسعود روایت
کرده اند که آنحضرت صلعم فرمود فی دیة الخطأ عشرون حقة و عشرون جذعة و عشرون بنت مخاض و عشرون بنت لبون و عشرون بنی
مخاض و در لفظی از بزار و دارقطنی و بیهقی بجای عشرون ابن مخاض لفظ عشرون ابن لبون آمده و در سندش حجاج بن ارطاة ست ابوحاتم گفته
الحجاج یدلس عن الضعفاء فاذا قال حدثنا فلان فلا یرتاب به انتهی و درینجا تصریح کرده ست بتحدیث چنانکه
در سنن ابن ماجه ست فانه قال حدثنا زید بن جبیر و درین هر دو حدیث تصریح ست بآنکه این تنویع در دیت
خطا ست پس مقید باشد باین هر دو آنچه مطلق آمده ست و تنویع بر تخییر بود یا بر حدیث اول یا بر حدیث ثانی
والکل سنة و آنکه تغلیظ دیت خطا شبه عمد در حدیث عقبة بن اوس عن رجل من اصحاب النبي صلی الله علیه وسلم
وارد شده منافی این هر دو حدیث نیست زیرا که لفظ حدیث عقبه این ست ان النبي صلی الله علیه وسلم خطب یوم فتح مکة فقال

الا ان القتيل خطأ العمد بالسوط والعصا والحجر ية مغلظة مائة من الابل منها اربعون من ثنية
الى بازل عامها كلهن خلفة والخلفة الحامل وبلفظ اربعون في بطونها اولادها هم آمده واين مجمع
سيان احاديث ودفع عن بعض واهمال بعض بدون موجب ومرجع وآمده ديت قتل عمد چون وارث اقتصاص نگزينند
پس ترمذی وابن ماجه از حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده روايت كرده اند من قتل متعمدا اسلم الى اولياء
المقتول فان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا العقل ثلاثين حقة وثلاثين جذعة واربعين خلفة
في بطونها اولادها ومصير در توزيع ديت عمد بسوی اين حديث واجب ست چنانكه در توزيع ديت خطا بسوی حديثين
سابقين واجب بود وچنانكه واجب ست مصير بسوی حديث متقدم در تعيين ديت خطا شبه عمد واما بقر وگوسفند
پس در بقر دو صد بقر ست ودر شاة دو هزار گوسفند ودال ست بران روايت ابوداود واز عطا بن ابی رباح ان جابر
قال فرض النبي صلى الله عليه وسلم في الدية على اهل الابل مائة من الابل وعلى اهل البقر مائتي بقرة
وعلى اهل الشاة الفي شاة وعلى اهل الحلل مائتي حلة ودر اين حديث دو علت ست يكی آنكه در اسنادش محمد بن
اسحق ست ووی عنعنه كرده وعنعنه او ضعيف ست ديگر آنكه ابوداود گاهی روايتش از عطا از جابر مسندا كرده وگاهی
از عطا مرسلا آورده ولكن حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده كه نزد احمد وابوداود ونسائی وابن ماجه ست شاهد اوست
قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من كان عقله في البقر على اهل البقر مائتي بقرة ومن كان
عقله في الشاة الفي شاة ودر اسنادش محمد بن راشد دمشقی مكحولی ست ولكن جماعتی توثيقش كرده كما تقدم وديت از
ذهب هزار مثقال ست دلالت ميكند بران روايت مالك در موطا وشافعی وعبد الرزاق وابوداود ونسائی وابن خزيمه
وابن حبان وابن الجارود وحاكم وبيهقی وجماعتی از ائمه تصحيح كرده اند منهم احمد والحاكم وابن حبان والبيهقی من حديث ابی بكر
بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه مرفوعا وفيه ان الرجل يقتل بالمرأة وعلى اهل الذهب الف دينار وكلام بر اين حديث
پيشتر گذشت واز نقره دوازده هزار درهم ست چنانكه ابوداود واز عكرمه از ابن عباس روايت كرده ان رجلا
من بني عدي قتل فجعل النبي صلى الله عليه وسلم ديته اثنى عشر الفا ابوداود گويد ورواه ابن عيينة عن عمرو
عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر ابن عباس وترمذی روايتش مرفوعا ومرسلا هر دو طريق
كرده وارسله النسائی ورواه ابن ماجة مرفوعا ترمذی گفته ولا نعلم احدا يذكر في هذا الحديث عن ابن عباس
غير محمد بن مسلم انتهى واين همان محمد بن مسلم طائفی ست كه بخاری از وی در متابعات اخراج كرده ومسلم بوی استشهاد
نموده ويحيى بن معين توثيقش فرموده وقد اخرجه النسائي عن محمد بن ميمون عن ابن عيينة وقال فيه

سمعناه مرة يقول عن ابن عباس واخرجه الدارقطني في سننه عن محمد بن صاعد وقال فيه عن ابن
عباس ومتقرر شده که رفع زیادت ست ودرینجا علتی قادح از برای این زیادت که بدان قدح در احتجاج بمقدار
دیت میتوان کرد موجود نیست وآنکه در بعض الفاظ حدیث نزد احمد ونسائی وابن ماجه آمده انها كانت قيمة الدية على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمان مائة دينار وثمانية آلاف درهم وان عمر قال قد غلت الابل
ففرضها على اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الورق اثنى عشر الفا پس این الفاظ منافی حدیث متقدم نیست
زیرا که عالم حجت ست بر غیر عالم وگذشت که فرض کننده الف دینار از ذهب ودوازده هزار درهم از فضه جناب رسالت
صلعم وحق آن ست که جانی مخیر ست میان این انواع زیرا که آنحضرت صلعم هر نوع را ازین انواع فرض گردانیده وبیان نفرموده
که این اصل ست وآن بدل ووجه کثرت ذکر ابل آنست که غالب اموال عرب همین شتر بود وپس جانی را اختیار ست که هر نوعی
که ازین انواع منصوص علیها خواهد بسپرد وبر مجنی علیه یا وارث او قبول کردنش واجب ست زیرا که شارع نوعی را ازین
انواع واجب ساخته وبایجاب نوع معین ازان نپرداخته ودر لزوم آن در نفس مسلم خود خلافی میان اهل علم نیست وادله
کثیره متقدمه بران دلالت دارند واما زن پس اجماع ست از همگنان الا من لا یعتد به که آن نصف دیت مرد ست و
اختلاف اگر هست در ارش جنایت بر وی ست مذهب ... ودر آنست که ارش جنایت بر زنان چو ارش جنایت بر مردست
تا قدر ثلث دیت مرد بازاستحقاق نصف ارش رجل دارد بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم عقل المرأة مثل عقل الرجل حتى يبلغ الثلث من ديته اخرجه النسائي والدارقطني
وابن خزيمة وصححه ومؤید اوست روایت موطا وبیهقی از سعید بن مسیب انه سئل كم في اصبع المرأة قال عشر
من الابل فقيل كم في اصبعين قال عشرون من الابل فقيل له كم في ثلاث اصابع قال ثلاثون من الابل
فقيل له كم في اربع اصابع قال عشرون من الابل فقال له السائل حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها
نقص عقلها فقال له سعيد اعراقي انت قال بل عالم متثبت وجاهل متعلم قال هي السنة يا ابن اخي و
تحقیق کلام برین مسئله در شرح منتقی ست ومراد نیست درینجا مگر استدلال بر آنکه دیت زنان نصف دیت مرد ست
واما ذمی پس مذاهب علما در قدر دیتش مختلف ست وحق آنست که بمقدار نصف از دیت مسلم ست بدون فرق میان
ذمی وذمی چه در حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده آمده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال عقل الكافر نصف
دية المسلم اخرجه احمد والنسائي والترمذي وحسنه وابن ماجة وابن الجارود وصححه ودر لفظی ازین حدیث
از حدیث عمرو بن عاص نزد ابی داود باین لفظ آمده كانت قيمة الدية على عهد رسول الله صلعم ثمانمائة دينار

وثمانمائة آلاف درهم ودية اهل الكتاب يومئذ النصف من دية المسلم ومخالف انحديث ثابت نيست
وانچه از بعض صحابه مروی ست قائم بحجت نیست ومرفوع بصحت نرسیده وانچه مطلق آمده كقوله سبحانه وان كان
من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله مقيد ست بسنت وقد اوضح شيخنا الشوكاني الكلام
في هذا في شرحه المنتقى فليرجع اليه ومجوسی ومعاهد داخل اند زیرا که مجوس ذمی ست ومعاهد ذمی ست
ویهودی ونصرانی ذمیان اند وحدیث عقل الكافر نصف دية المسلم شامل همگنان ست زیرا که زیر لفظ کافر
هر کافر داخل ست مگر کافریکه مباح الدم باشد وآن حربی ست که او را نه دیت ست ونه عهد وحواس خمس ظاهر سمع
وبصر وشم وذوق ولمس ودلیلی بر آنکه در هر یکی ازین حواس دیت ست قائم بحجت نیست ولکن ابن حجر در تلخیص گفته
انه وجد من حديث معاذ في السمع الدية قال وهو موجود في حديث عمرو بن حزم وقد رواه البيهقي من
طريق قتادة عن ابن المسيب عن علي انتهى شوكانی فرماید ولا ندري كيف حديث معاذ هذا وقد روي عن
البيهقي انه قال اسناده لا يثبت مثله واما حديث عمرو بن حزم الذي اشار اليه فقد ساقه هو ايضا
في بلوغ المرام وليس فيه ذكر السمع وهكذا ساقه صاحب المنتقى ولم يذكر السمع نعم احمد وابن ابي شيبة از خالد
از عوف روایت کرده اند سمعت شيخا في زمن الحاكم وهو ابن المهلب عم ابي قلابة قال رمى رجل رجلا
بحجر في راسه في زمن عمر فذهب سمعه وبصره وعقله ونكاحه فقضى فيه باربع ديات وهو حي واين
غایت ماجار فی الباب ست وهمیش در خور قیام بحجت نیست فينبغي الرجوع في ذلك الى اجتهاد الامام او الحكام
العارفين بالمسالك الشرعية وفي قضاء عمر لها اسوة ان لم نجد ما هو انص من ذلك ودر عقل وقوام انقطاع
ولد وغائط وسلس البول انچه بدان حجت است نیامده وقضاء صحابی مثبت شرع عام نبود واموال عباد معصوم بعصمت
اسلامیه ست اخراج هیچ شی از املاک شان جز ببرهانی از خدا حلال نیست ودر ضعیفی که مرفوعش گویند حجت نباشد
چه مجرد ذکر رفع در خور قیام حجت نبود تا آنکه ثابت گردد وچون ثابت گردد فسمعا وطاعة ودر قول وسلس البول خود دلیلی
نیامده ودر عقل وغیره جز اثر سابق از عمر نیست وبالجمله مراد ذهاب این قوی ست بدون ذهاب آلاتی که مکان این قوی
باشد ودر ذهاب ذکر از اصل ودیگر آلات حدیث عمرو بن حزم ست ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى
اهل اليمن كتابا وكان في كتابه ان من اعتبط مومنا قتلا عن بينة فانه قود الا ان يرضى اولياء المقتول
وان في النفس الدية مائة من الابل وان في الانف اذا اوعب جدعه الدية وفي اللسان الدية وفي الشفتين
الدية وفي البيضتين الدية وفي الذكر الدية وفي الصلب الدية وفي العينين الدية وفي الرجل الواحد نصف الدية

وفي المامومة ثلث الدية وفي الجائفة ثلث الدية وفي المنقلة خمس عشر من الابل وفي كل اصبع من اصابع
اليد والرجل عشر من الابل وفي السن خمس من الابل وفي الموضحة خمس من الابل وان الرجل يقتل بالمرأة
وعلى اهل الذهب الف دينار اخرجه النسائي وابن خزيمة وابن حبان وابن الجارود والحاكم والبيهقي
واخرجه ايضًا ابو داؤد في المراسيل وصححه جماعة من ائمة الحديث منهم احمد والحاكم وابن حبان
والبيهقي وهذا الحديث قد تلقته الائمة بالقبول ودران مذكور ست که در بینی کردیت ست وذکر نام تمام بینی ست
پس متناول بعض نبود مگر مجازا ولهذا قید اصل زیاده کرده اند وهمچنین مراد بالانف تمام بینی از بیخ ست چه مراد بایعاب
جدع آن قطع جمیع اوست واین منافی حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده نیست قال قضى النبي صلى الله عليه وسلم
اذا جدعت ثندوة الانف بنصف العقل خمسون من الابل وعدلها من الذهب والورق اخرجه البيهقي
چه مراد به ثندوه درینجا روثه الانف یعنی طرف ومقدم اوست کما قاله صاحب النهاية ونیز حدیث ابن جریج از ابن طاوس
عن ابيه منافی این نباشد وهو انه قال عندي كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه في الانف اذا قطع مارنه
مائة من الابل اخرجه عبد الرزاق في مصنفه وذكره الشافعي تعليقا واخرجه البيهقي من طريق عكرمة
بن خالد عن رجل من آل عمر زیرا که اطلاق مارن برانف آید چنانکه برطرف انف هم بود ومراد جمیع انف ست در قاموس گفته
المارن الانف او طرفه او ما لان منه ودر حدیث عمرو بن شعیب ست نزد احمد وابی داود ونسائی وابن ماجه بلفظ ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في الانف اذا جدع كله بالعقل كاملا واذا جدعت ارنبته بنصف
العقل وهكذا يحمل ما اخرجه البيهقي عن كتاب عمرو بن حزم بلفظ وفي الانف اذا استوصل المارن الدية
الكاملة وهمچنین ظاهر در لسان قطع جمیع اوست زیرا که حقیقت ست دران ومتناول بعض جز مجازا نبود وواجب
حمل ست بر حقیقت وچون بقدری مقطوع شود که کلام بدان باطل گردد قائم مقام قطع جمیع لسان باشد بنا بر ذهاب
انتفاع بذهاب کلام ودر زوج از بدن همچو شفتین وبیضتین وعینین دیت ست ومذهب جمهور ایجاب اوست در هر دو
لب وهر دو خایه وگفته اند که این مجمع علیه ست ودر روایتی از حدیث متقدم وفي الانثيين الدية آمده ومراد بدان همان
بیضتین اند چنانکه اهل لغت بدان تصریح کرده اند نه جلدی که محیط هر دو خایها ست ونیست خلاف در آنکه واجب در
هر دو چشم ودر هر دو پای دیت کامله ست چنانکه حدیث متقدم عمرو بران دلالت دارد ودر یک پای نیمه دیت ست وهمچنین
در هر دو دست چنانکه مالک در موطا از حدیثش باین لفظ آورده في اليد خمسون وفي الرجل خمسون واحمد و
ابو داؤد ونسائی از حدیث عمرو بن شعیب روایت کرده اند وفي اليد اذا قطعت نصف العقل وفي الرجل

نصف العقل و فی العین نصف العقل و گذشت که در اسنادش محمد بن راشد دمشقی مکحولی ست و لکن جماعتی
او را ثقه گفته و از انچه سعد و دست در بدن در زوج هر دو گوش ست و دارقطنی و بیهقی و در کتاب عمرو بن حزم انچه
مفید دیت در بین هر دو ست آورده اند و درست مطهر و انچه دال باشد بر لزوم دیت در مثل حاجبین و ثدیین نیامده
پس هیچ انچه نص وارد نگشته دیت لازم نبود مگر هر چه حاکم عالم با دله عارف بکیفیت استدلال ترجیح دهد و هکذا لازم نیست
دیت در جفن عین و نه در جفنین مگر ارش که حاکم تقدیرش فرماید و اما آنکه در هر سن نصف عشر دیت باشد پس دلیلش آن
حدیث متقدم عمرو بن حزم متلقی بالقبول ست بلفظ و فی السن خمس من الابل و هکذا در حدیث متقدم عمرو بن شعیب
واقع شده بلفظ و فی کل سن خمس من الابل و این در مسند احمد و سنن ابی داود و نسائی و ابن ماجه ست و رجال اسنادش
تا عمرو بن شعیب ثقات اند و پنج شتر نصف عشر دیت ست و ظاهر هر دو حدیث عدم فرق ست میان ثنایا و انیاب
و ضروس زیرا که بر هر یکی از ینها سن بودن صادق ست و باین رفته اند جمهور و اجتهاد بعض صحابه معارض باین حدیثین
نشود چه حجت بدان غیر قائم ست اگر منفرد آید تا بحالت معارضه با مرفوع الی النبی صلی الله علیه وسلم چه رسد و ابوداود و
ابن ماجه و بزار و ابن حبان باسنادیکه رجالش رجال صحیح اند روایت میکنند که ان النبی صلی الله علیه وسلم قال
الاسنان سواء الثنیة والضرس سواء پس بعد ازین وجهی از برای مفاضله میان اسنان باقی نماند و در هر اصبع عشر دیت
باشد چنانکه حدیث متقدم ابن حزم بران دلالت دارد بلفظ و فی کل اصبع من اصابع الید والرجل عشر من الابل
و ده شتر عشر دیت ست و در لفظی از حدیث ابن عباس آمده دیة اصابع الیدین والرجلین عشر من الابل لکل اصبع
اخرجه الترمذی وصححه و ابوداود و ابن ماجه و ابن حبان از ابی موسی روایت نموده اند ان النبی صلی الله علیه وسلم
قضی فی الاصابع بعشر عشر من الابل و نزد احمد و ابوداود و نسائی و ابن ماجه ست از حدیث عمرو بن شعیب بلفظ
الاصابع سواء الاسنان سواء و احمد و بخاری و اهل سنن از حدیث ابن عباس مرفوعا آورده هذه وهذه سواء یعنی
الخنصر والابهام و بعض این احادیث دافع اجتهاد مفاصل میان اصابع ست تا بهماش چه رسد و جمهور اهل علم بجانب
مدلول این ادله رفته اند و در مفاصل اصابع ثلث عشر دیت باشد مگر ابهام که در مفصلش نصف آن ست و ذلک احسن
ما یقال اگرچه در نفع و مقدار آنها اختلاف ست چه معلوم ست که انچه از مفاصل زیر براجم ست اکبر ست از آنها
و در ماده و نفش بمقدار نسبت از ان مفصل باشد و در جائفه ثلث دیت ست چنانکه در حدیث متقدم ابن حزم بلفظ
و فی الجائفة ثلث الدیة گذشته و باین رفته اند جمهور و صاحب نهایه حکایت اجماع بران کرده و نحو آن بزار
از حدیث عمر مرفوعا باسناد ضعیف آورده و بیهقی از وجه دیگر باسنادیکه اضعف از وست اخراجش نموده و

حدیث عمرو بن حزم مغنی ست از غیر خود درین باب وہکذا اقتضا کرد رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم در ماموسہ ثلث دیت
چنانکہ در حدیث عمرو بن حزم بلفظ وفی المامومۃ ثلث الدیۃ وہمچنین در حدیث عمرو بن شعیب بلفظ فی المامومۃ
ثلث العقل آمده و در منقلہ پانزده ناقہ ست چنانکہ لفظ وفی المنقلۃ خمسۃ عشر من الابل کہ در حدیث
متقدم عمرو بن حزم ست دلیل ست بران و در حدیث عمرو بن شعیب ہم مثل این لفظ آمده و در حدیث عمر کہ نزد بزار
بلفظ فی المنقلۃ خمس عشرۃ وارد شده و اشارت بضعفت آن پیشتر گذشتہ و در ہاشمہ عشر ست و ذکر ہاشمہ
در حدیث عمرو بن حزم و حدیث عمرو بن شعیب و سائر احادیث معمول بہا نیامده مگر در روایت زید بن ثابت نزد عبد الرزاق
و دار قطنی و بیہقی موقوفا علیہ ابن حجر در تلخیص گفتہ لایصح مرفوعا و درین حین الائق آنست کہ در تقدیرش رجوع بسوی
حاکم عادل رود و دران ارش موضحہ با زیادت ارش ہشم بحسب اقتضای اجتہاد خویش مقرر نماید و در موضحہ خمس ست
چنانکہ لفظ حدیث عمرو بن حزم وفی الموضحۃ خمس من الابل دال ست بران و احمد و اہل سنن از عمرو بن شعیب عن
ابیہ عن جده روایت کرده اند ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال فی المواضح خمس خمس من الابل و رجال
اسنادش تا عمرو بن شعیب ثقات اند و بزار از حدیث عمر باین لفظ آورده وفی الموضحۃ خمسا من الابل و ابن
ابی شیبہ و بیہقی از مکحول اخراج نموده کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جعل فی الموضحۃ خمسا من الابل
ولم یوقت فیما دون ذلک شیئا و این مرسل ست و روی عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ لہ عن الحسن ان رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یقض فیما دون الموضحۃ بشئ و این نیز مرسل ست و ہمچنین بیہقی از زہری و ربیعہ
و ابی الزناد و اسحاق بن ابی طلحہ مرسلا روایت نموده و بالجملہ حکم درین دیات نزد تبین حال و عمل دران بانتہار باشد
زیرا کہ تقرر مقدار جنایت بر انتہا ست پس در بیت دیت و در جی بقدر انتہاب ذہوی لازم آید **فصل** عصمت دمار
و عدم حلت اراقت چیزی ازان و عدم جنایت بر معصوم الدم بغیر حق ثابت و متقرر ست بدون فرق در آنکہ کبیره باشد
یا صغیره و در شرع تقدیر آن آمده یا نیامده پس ہر کہ بر غیر خود جنایت ظاہرۃ الاثر کند و در شرع تقدیرش نیامده باشد
چنانکہ در ما دون موضحہ و جز آن نیامده پس عدم ورود شرع بتقدیرش مقتضی اہدار آن جنایت و عدم لزوم ارش فی نیست
بلا خلاف ورنہ اہدار چیزیکہ معصوم ست بعصمت شرع لازم آید و لازم باطل ست باجماع پس ملزوم مثل آن بود
و جنایتی کہ شرع بتقدیرش نیامده دران رجوع در تقدیر بسوی چیزیکہ بر طریقہ عدل بود و دران حیفی بسوی جانی یا مجنی علیہ
نبود ضرورت مثلا در قدر لحم کہ بجنایت رفتہ و در قدر باقی ازان نظر کنند و در تقدیری کہ از شرع وارد شده بنگرند
و ارش دران بنسبت تقدیر وارد مقرر سازند چنانکہ اگر ما خوذ از لحم و باقی فوق عظم نصف اوست ارش آن نصف

ارش موضحه باشد و اگر ماخوذ یک ثلث ست ارش شش ثلث ارش موضحه بود ثم کذلک و مرجع درین تقدیر بسوی اهل خبرت
بجنایات ست پس هر گاه که حاکم عادل را خبر کنند که ماخوذ این قدر ست حاکم تقریبش بارشی که شرع بدان آمده بحسب نسبت
این ماخوذ بآن وارد کند و همچنین در عضو زائد و سن صبی و در باب شعر اندازه نماید و گذشت که در ما دون موضحه تقدیری
در شرع ثابت نشده پس در دامیه و باضعه و سمحاق اگر موافق افتد نظر حاکم خبیر بما ورد آنرا مقرر دارد و ورنه هرچه
نظرش مرجح نماید بدان کار بند گردد و نیست بروی حجر دران و نیست تقدیر متقدم حجت بر متاخر اگر صواب نزد او
در مخالفت وی باشد و هکذا الکلام فی ارش المتلاحمة والجارحة والوارمة و تقدیرات ثابته از شارع در
جنایات مطلق غیر مقید بآنکه در سر باشد آمده و آنچه صالح تقیید بود وارد نشده پس واجب ابقا ست بر اطلاق و لازم
مثلا در موضحه همان ست که شارع تقدیرش کرده بدون فرق میان آنکه در سر باشد یا در سائر بدن و هکذا اجزاء آن از جنایات
مقدره و هکذا بودن حکومات در آنچه تقدیری نیامده و ارش زن تا بقدر نصف تا نند ارش رجل ست و هرچه بر نصف
بیفزاید ارشش بر اندازه نیمه ارش مرد باشد و قد ورد فی ذلک ما تقوم به الحجة و یصلح للاعتبار و اذا
ثبت الشرع طاحت الاقیسة و بطلت الاجتهادات العاطلة عن الدلیل حاصل آنکه واجب توقف ست
در باب دیات بر موارد نص و در هرچه نص نیامده انجا مرجع بسوی حاکم شرع ست و مجتهد متاخر را درین حکم اخذ باجتهاد
مجتهد متقدم لازم نیست بلکه هر واحد متعبد بمودای اجتهاد خویش ست بعد از آنکه نظر در تقریب جنایت بسوی ما ورد
بالنص کند **فصل** اهل علم اجماع کرده اند بر ثبوت عقل چنانکه ابن حجر در فتح الباری حکایتش کرده و احادیث صحیحه بران
دال آمده چنانکه در صحیحین و غیرهما وارد شده ان امرأتین من هذیل اقتتلتا و لکل واحدة منهما زوج فبرأ
الزوج والولد ثم ماتت القاتلة فجعل النبی صلی الله علیه وسلم میراثها لبنیها والعقل علی العصبة و مسلم
و غیره از حدیث جابر روایت کرده اند قال کتب رسول الله صلی الله علیه وسلم علی کل بطن عقوله ثم کتب
انه لا یحل ان یتوالی مولی رجل مسلم بغیر اذنه و احمد در مسند از عباده آورده که ان النبی صلی الله علیه وسلم
قضی فی الجنین المقتول بغرة عبد او امة قال فورثها بعلها و بنوها قال فقال ابو القاتلة المقضی علیه
یا رسول الله کیف اغرم من لا صاح و لا استهل و لا شرب و لا اکل و مثل ذلک بطل فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم
هذا من الکهان و ابو داود و ابن ماجه و صححه النووی از حدیث جابر روایت کرده اند که ان امرأتین من هذیل
قتلت احداهما الاخری و لکل واحدة منهما زوج و ولد فجعل رسول الله صلی الله علیه وسلم دیة المقتولة
علی عاقلة القاتلة و برأ الزوج والولد قال فقال عاقلة المقتولة میراثها لنا فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم

غیر انہا لوذ وجہا و ولدہا و طبرانی از طریق ابی الملیح بن اسامہ بن عمیر ہذلی عن ابیہ آوردہ قال کان فینا رجل
يقال له حمل بن مالك له امرأتان احداهما هذلية والاخرى عامرية وذكر نحو ما تقدم وحاكم از حديث
ابن اسحق روایت کرده قال حدثنی عمر بن عثمان بن محمد بن الاخنس بن شریق قال اخذت من آل عمر هذا الكتاب
فيه المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم والانصار على ربعتهم يتعاقلون الحديث
درین احادیث وانچه در معنی او آمده دلالت دارد بر ثبوت عقل فی الجملة ونیست معارض آن مثل قوله تعالی ولا تزر
وازرة وزر اخرى وقوله صلعم لا يجني جان الا على نفسه وهرچه در معنی آمده زیرا که این عمومات مخصوص ست
باحادیث عقل ونیست درین احادیث انچه دال باشد بر آنکه جنایاتی که شرع دران اثبات عقل کرده این جنایات خطا
بود درین احادیث اشعار بعمد ست کما تراه ولکن دارقطنی وبیهقی از عمر آورده قال العمد والعبد والصلح والاعتراف
لا تعقله العاقلة ابن حجر گفته منقطع ست ودر اسنادش عبد الملك بن حسين ضعیف ست بیهقی گفته والمحفوظ انه
عن عامر الشعبي من قوله ومخفی نیست که هیچ این روایت صالح تقیید این احادیث مطلقه نیست بر تقدیر یکه صحیح بود
بصلاحیتش با وجود ضعف چه رسد واحمد از ابن عباس آورده لا تحمل العاقلة عمدا ولا صلحا ولا اعترافا ولا
ما جنى مملوك واخرجه البيهقي ايضا واین نیز قول صحابی ست صالح تقیید مطلق نباشد ومالک در موطا از زهری
آورده که گفت مضت السنة ان العاقلة لا تحمل شيئا من دية العمد واخرج معناه البيهقي عن ابي الزناد
عن الفقهاء من اهل المدينة ومراد باین سنت اگر سنت رسول خداست صلعم پس مخالف احادیث متقدمه ست واگر
تسلیم کنیم که مخالف اخبار سابقه نیست پس محتمل ست که مراد سنت صحابه یا خلفاء یا عمل اهل مدینه یا نحو آن باشد ودرین همه
حجت نبود وآنکه دارقطنی وطبرانی از عباده بن صامت روایت کرده اند که ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال
لا تجعلوا على العاقلة من دية المعترف شيئا پس در اسنادش کذاب مشهور مصلوب در زندقه محمد بن سعید ست
ودر اسنادش حارث بن نبهان منکر الحدیث ست واز ینجا شناخته باشی که درین باب انچه صالح تقیید سنت مطلقه بود
موجود نیست اگر گوئی که احمد وابوداود ونسائی وابن ماجه باسناد صحیح از حدیث عمران بن حصین آورده اند که ان غلاما
لاناس فقراء قطع اذن غلام لاناس اغنياء فاتى اهله الى النبي صلعم فقالوا يا نبي الله انا اناس فقراء فلم
يجعل عليه شيئا گوئیم درین حدیث جز اسقاط ضمان جنایت جانی دمیکه عاقله اش فقرا باشند امری دیگر نیست پس خاص
بدین صورت باشد وظاهر قولش ان غلاما لاناس فقراء آنست که وی عبد نبود محتمل ست که حر باشد چنانکه اهل او فقراء
احرار بودند وتقیید عاقله بآنکه عصبه باشد مشکل ست بنا بر حدیث مقدام بن معدیکرب که نزد احمد وابوداود ونسائی

وابن ماجه وابن حبان وحاکم ست وحسنه ابو زرعه قال انا وارث من لا وارث له اعقل عنه وارثه والخال وارث من لا وارث له یعقل عنه ویرثه واین را شواهد ست والزام فقیر از عاقله بی وجه ست وکذا انتظار میسره او همچو سائر دیون زیراکه حدیث عمران بن حصین نص ست در محل نزاع واین اخص ست از همه ویها نیز آنکه آنحضرت صلعم بر جانی هیچ شی مقرر نفرموده تا آنکه عاقله ضامنش شود وازوی تحمل دیت نماید وعلت درین همین فقر آنها ست پس فقر مسقط باشد وآدله دال اند بر آنکه دیت بر عاقله ست چنانکه احادیث کثیره دلالت دارند بر آنکه دیت بر قاتل ست پس اگر عقل را خاص بخطا گردانیم میان احادیث هیچ معارضه نباشد واگر عام گیریم پس لابد شد از جمع میان آنها بوجه مقبول چنانکه میگویند که آن مقتضی حمل احادیث ضمان عاقله بر امکان ست پس اگر عاقله را وجود نبود دیت بر مال قاتل آید رجوعاً الی الاصل تا خون مرد مسلمان رائگان نگردد واگر عاقله موجود ست مگر فقرا هستند پس دلیل دال ست بر عدم ضمان آنها و همچنین اگر اموال انها وافی عقل نباشد پس باز دیت بر بیت المال ست وقوله صلی الله علیه وسلم انا اولی بکل مسلم من ترک مالا فلورثته ومن ترک کلا او ضیاعا فالی وعلی که در صحیح ست دال ست بران وهم حدیث متقدم مقدام بن معدیکرب دلالت دارد بران ودیت دینی ثابت ست بر ذمه جانی پس اگر فقیر باشد از بیت المال می باید داد چنانکه دین او از بیت المال قضا می توان نمود ودر قسامت ثابت شده که آنحضرت صلعم اعانت واجب الدیت بتسلیم دیت از بیت المال فرموده اینکه منقول که از مسلمانان بدهانند وجهی از روایت ودرایت ندارد چه اموال مسلمین در عصمت شرعیت هیچ شی ازان حلال نیست مگر بناقل صحیح که ازان عصمت نقلش میتواند کرد چون عاقله تمام دیت بدهد بر جانی هیچ واجب نیست زیراکه آنحضرت ایجابش بر عاقله فرموده واولی آنست که عقل ابن عبد بر موالی پدر اوست وانچه مقید احادیث مطلقه عقل بود نیامده وابن الزنا را قرابت نیست مگر از طرف مادر خود وگذشت که خال عاقله کسی ست که جزوی کسی دیگر وارث او نیست ووی از عصبه ام وذوی ارحام ابن اوست وامام ولی مسلم مقتول ست که وارث ندارد وادله متقدمه دال ست بران وجز آن دیگر عمومات هم بران دلالت دارند ونیز وی ولی اموات مسلمین ست چنانکه رسول خدا صلعم ایشان را اعلام فرموده لعیة مالهم وما علیهم میرسد ووی را چنانکه عقوبت میرسد عفو هم میرسد بنا بر عموم ولایت اگر دران مصلحتی عائد بر مسلمانان باشد عموماً یا خصوصاً

باب در بیان قسامت

فی الجمله قسامت درین شریعت ثابت ست ومنکری انکار آن ودافعی دفع آن نمی تواند وجمهور بدان اخذ کرده وبران عمل نموده اند واین شرع مستقل ست مخالفتش با بعض شرع که اعتبارش علی جهة العموم متقرر شده مضرتی نیست چه بناء عام

برخاص واجب ست و قومی از سلف گفته که قسامت ثابت نیست با وجود اعتراف بورود و وقوع آن در زمن نبوت
و ایام خلفاء راشدین و قائل بعدم ثبوت آن ابو قلابه و سالم بن عبد الله و حکم بن عیینه و قتاده و سلیمان بن یسار و ابراهیم
بن علیه و مسلم بن خالد و عمر بن عبد العزیز اند و الیه مال السید العلامه محمد بن اسمعیل الامیر رحمه و تعویل ایشان بر مجرد استبعاد
بنا بر ثبوت آن با اشتمالش بر احکامیکه مخالف شرع مستقر در غالب ابواب مینماید و تمرد را وجهی اند برای این استبعاد موجود
نیست و نه کدام مقتضی جزم بعدم او ست بعد از انکه ثابت شده زیرا که رسول خدا صلعم آنرا بر نهجیکه در جاهلیت بود مقرر
داشته چنانکه در صحیح مسلم و غیره ست و کانت اول قسامة وقعت فی الجاهلیة القسامة التی ادعاها ابو طالب
عم النبی صلی الله علیه و سلم علی فخذ من افخاذ قریش و این قصه در صحیح بخاری و غیره مستوفی ست و فیها ان
اباطالب قال للذی اتهم بقتل الفتی من بنی هاشم اختر منا احدی ثلاث ان شئت ان تودی مائة من
الابل فانک قتلت صاحبنا و ان شئت حلف خمسون من قومک انک لم تقتله فان ابیت قتلناک به فاتی
قومه فاخبرهم فقالوا نحلف پس قسامه مشروعه همین ست که رسول خدا آنرا مقرر داشته و آن این ست که متهمین
بقتل دیت دهند یا سوگند خورند و نزد حلف دیت از ایشان برخیزد و آنکه در صحیح بخاری و غیرهما در قصه عبد الله بن سهل
که یهود خیبرش کشته بودند آمده که ان النبی صلی الله علیه و سلم عرض علی ورثته ان یحلفون و یستحقون فقالوا
کیف نحلف و لم نشهد قال فتبرئکم یهود بخمسین یمینا فقالوا کیف نأخذ ایمان قوم کفار فعقله النبی صلعم
من عنده پس این بر طریق صلح بود زیرا که قسامت مقرر کرده اش همان قسامت ابی طالب ست پس خلافش بجز این قصه
محمول شود بر آنچه حمل خلاف اصل بران میرود و گفته اند که آنحضرت ورثه عبد الله بن سهل را تلطف کرد تا ابطالش آنها
ننمایند و لهذا دیت از پیش خودش بداد تا دم مقتول هدر نرود و اما جمع دیت و ایمان از یا متهمین پس خلاف چیزی ست
که در قسامت ابی طالب واقع شده و رسول خدا آنرا مقرر داشته و نیست درین باب مگر از عمر تمسک. بدان با وجود مخالفتش
بانچه از جناب نبوت بصحت رسیده جائز نیست و چون وجوب تاویل خلاف قسامت ابیطالب شناخته آمد پس منجمله آنچه خلاف
اوست قصه عبد الله بن سهل ست که پنجاه کس از قرابت وی سوگند خورند و مستحق گردند چه یمین جز بر یقین نمی باشد و لهذا
لم نحلف و لم نشهد گفتند و این مقوی قول قائل ست که آنحضرت ورثه او را تلطف فرمود تا ایشان ابطالش ننمایند
حاصل آنکه قسامت ثابت ست درین شریعت هر که دعویش بر قومی کند آن قوم را بگویند که پنجاه کس از شما سوگند خورند
اگر خورند هیچ شئ از دیت بر آنها واجب نیست و اگر نکول کردند دیت بر آنها واجب باشد و نزد التباس امر دیت از
بیت المال داده آید چنانکه رسول خدا صلعم در قصه عبد الله بن سهل کرده و لیس غیر هذا و لکن در قصه ابی طالب دعوی

بر معین واقع شده و این دال ست بر آنکه تعیین مبطل قسامت نیست بلکه متوجه بر قوم آن معین همانست که متوجه بر قومی ست که دعوی بر یکی غیر معین از ان قوم بوده یا بر جماعتی غیر معینه واقع شده قدر وجوب آن در موضحه فصاعداً مبنی بر صحت الحاق ما دون نفس ست بنفس و لکن میتوان گفت که مقتضای قواعد مقرره آنست که آنچه مخالف قیاس آمده بر آن قیاس نمیتوان کرد بلکه بجائی خود مقرر ماند اگرچه حق همانست که تمام شریعت مطهره وارد بر قیاس مطابق حکمت الٰهی ست که عاجلاً یا آجلاً عباد بدان منتفع میگردند و قسامت بطلب وارث باشد چه شان حقوق آدمیین همین ست که جز بعد از طلب واجب نمیشود چنانکه در باب دعاوی گذشته و همچنین باطل نمیشود حق غیر عافی بعفو عفو کننده و درین نزاع نیست و چون قسامت عوض ست از دم مقتول و همگنان استحقاق آن دارند پس حق ساکت بسکوت باطل نگردد و وجه اشتراط اختصاص محل بمحصورین آنست که دعوی بر غیر منحصرین همچو مدن کبیره صحیح نیست و ضرورست که بر مقتول اثر قتل یا جرح باشد تا سبب ثبوت قسامت شود و این را قائم مقام لوث که بعض اهل علم باعتبارش رفته اند گردانیده اند اگرچه میان دو قریه باشد چه تهمت باهل هر دو قریه جمیعاً متعلق شده باستواء هر دو بنسبت موضعی که دران قتیل یافته شده و اگر موضع قتیل اقرب ست بیکی از ان هر دو قریه پس تعلق تهمت بدان اقوی باشد نسبت بصاحب مکان ابعد و دال ست بران حدیث ابی سعید نزد احمد و بیهقی قال وجد رسول الله صلی الله علیه وسلم قتیلاً بین قریتین فامر رسول الله صلعم فذرع ما بینهما و بیهقی زیاده کرده فوجد اقرب الی احد الحیین بشبر فالقی دیته علیهم بیهقی گوید تفرد به ابو اسرائیل عن عطیة ولا یحتج بهما و عقیلی گفته هذا الحدیث لیس له اصل و شافعی از عمر آورده انه کتب فی قتیل وجد بین حیین و وادعه ان یقاس ما بین القریتین شافعی گوید لیس بثابت و انما روی عن الحارث الاعور و بیهقی گفته روی عن مجالد عن الشعبی عن مسروق عن عمر قال وقد روی عن مطرف عن ابی اسحٰق عن الحارث بن الازمع عن عمر ابن حجر گفته لکن لم یسمعه ابو اسحٰق من الحارث فقد روی علی بن المدینی عن ابی زید عن شعبة سمعت ابا اسحٰق یحدث حدیث الحارث بن الازمع یعنی هذا قال فسألت یا ابا اسحٰق من حدثك ای حدیث مجالد و مجالد غیر محتج به انتهی و حکم سفینه یا دار یا مزرعه یا نهر نیز همین ست و احادیثی که در صحیحین و غیرهما از حدیث سهل بن ابی حثمه و رافع بن خدیج و غیرهما بلفظها آمده دران همین قدرست که آنحضرت فرمود تدعی اکثر یهود بخمسین یمینا و در بعض آن بلفظ فیحلفون وارد شده و نیست دران آنکه مدعی قسامت را میرسد که از برای یمین هر که را خواهد بگزیند و همچنین در قسامت ابو طالب ذکر اختیار خمسین نیست بلکه طلب ایمان خمسین ست پس ظاهر آنست که پنجاه کس از متهمین حلف کنند و از میان خود حالفین را تعیین سازند و نیست مدعی را مگر همین قدر و مناط قسامت

متہمت ست ونیست تہمت بر غیر حاضر وقت قتل پس ضرورست کہ خالفین مستوطنین انجا وحاضرین ہنگام قتل باشند واطوار
بوند زیراکہ لزوم دیت را از انفس خود باین یمین دور کردن میخواہند وعبید را از یمینی ہیچ لازم نمی آید پس بر بندگان یمین
نباشد وہمچنین تعلق این تہمت برجال باشد نہ بزنان ومریض ومدنف مستثنی ست بنا بر عدم تعلق تہمت بوی گویا ہمچو غیر حاضر
در معرکہ قتل ست ومضمون حلف این ست کہ یمین کنند کہ ما ورا نکشتہ ایم ونہ قاتل اورا میدانیم ودر صحیح بخاری در قسامت
ابیطالب کہ شارع تقریرش کردہ باین لفظ آمدہ وان شئت حلف خمسون من قومك بانك لم تقتله واین دلیل ست
برآنکہ لابدست ازانکہ پنجاہ کس حلف کنند برآنکہ این معین اورا نکشتہ یا آنہا قاتل اورا نمیدانند اگر انجا معین نیست واین
منجملہ اموری ست کہ خاص بقسامت وارد شدہ چہ یمین برآنکہ این معین آنرا نکشتہ بعد از وقوع دعوی بر ان جز باعتبار
رجوع بسوئ اصل نخواہد بود کہ آن عدم صدور فعل از مدعی علیہ ست وفیہ ما فیہ وچون ایجاب یمین بر متہمین بنا بر اسقاط
دیت ست کما قررناہ وبعد از حلف دیت نیست پس ہر کہ از انہا ناکل شود وسوگند نخورد مخاطب شود بتسلیم دیت بقدر
نصیب خود چنانکہ در سائر حقوق نزد نکول از یمین مخاطب میشود ونیست وجہ از براے حبس او چہ میتواند بود کہ در ان اکراہ
بر یمین فاجرہ صورت بندد وچون ایمان قسامت پنجاہ قسم ست اگر این ایمان جز بتکرار بر بعض کسی کہ حلف کردہ تمام نشود
مدعی را تکرارش میرسد زیراکہ حق اوست چہ بر کمال قسامت کہ پنجاہ یمین ست اینکہ سقوط دیت مترتب خواہد شد ولکن اورا
اختیار کسی کہ تکرار یمین بروی باشد نمیرسد کما قدمنا چنانکہ اورا التعیین در تحلیف نمی رسید بلکہ متہمین ہر کرا خواہند از براے
تکریر یمین معین گردانند واگر یکی از انہا بمیرد بدلش از دیگری کہ تہمت متعلق اوست یمین ستانند نہ مطلقا وعدم تکرارش
باوجود خمسین ظاہرست زیراکہ تکرار بنا بر الجاء ضرورت بسوئ تکریر بود وباعث تکرار یعنی چہ وہمچنین تعدد آن بتعدد
قسامت ظاہرست زیراکہ واجب ست از براے ہر قتیل کما حکم بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واگر تعلق تہمت در قسامت مثلا
بزنان وصغار باشد پس از زنان متہمات سوگند گیرند ودر صغار انتظار بلوغ شان نمایند باز حلف خواہند پس اگر آنہا وزنان
حلف کردند دیت بر آنہا نیست ونہ بر عواقل آنہا واگر نکردند بر ہمگنان از صغار وزنان دیت واجب آید وچون قسامت
در وجود قتیل میان دو قریہ ثابت ست پس ثبوتش در وجود مقتول میان دو صف بالاولی باشد زیراکہ تہمت اقوی
وسبب اظہرست وہر صف کہ اقرب بود از دیگر تعلق تہمت بوی اقوی باشد مگر آنکہ در سلاح آن صف دیگر کہ ابعدست چیزے
باشد کہ در جنایت بروی موثر تر بود نسبت بصف اقرب کہ درینصورت صرف تہمت از اقربین بسوی ابعدین میتواند شد
واما اخذ دیت بہ تنجیم پس غایت انچہ درین باب مروی شدہ قول سعید بن المسیب ست کہ از طریق ابن لہیعہ از یحیی بن سعید
نزد بیہقی آمدہ انہ قال من السنۃ ان تنجم الدیۃ فی ثلث سنین ومقوی اوست حکایت کردن شافعی اجماع را

بران وهمچنین ترمذی حکایتش در جامع خود نموده و ابن منذر هم حاکی اوست و تجهیم در سه سال از جماعه از صحابه مردی گشته
و رافعی حکایت اجماع صحابه بران نموده والله اعلم

كتاب الوصايا

وصیت تکلیفی ست از تکالیف شرع که بدان امر وارد شده و در فعلش ترغیب و در ترکش ترهیب آمده و وصیت متضمن
اخراج پاره از مال ست از برای فلان یا قربت فلانیه یا نزد فلان اینقدر ست یا وارث چنان بکند و چنان نکند و این
امور صحیح نیست مگر از مکلف نه از صغیر که بحد تکلیف نرسیده و اینقدر در استدلال بر اشتراط تکلیف از قائل وصیت
کافی ست وانچه ابن حجر در تلخیص آورده که ان غلاما من غسان حضرته الوفاة وله عشر سنین فاوصى لبنت عم له
وله وارث فرفعت القصة الى عمر فاجاز وصيته و این را بسوی مالک از حدیث عمر بن سلیم درقی عزو کرده صالح سماع شیء
ما تقدم نیست و لفظ مالک این ست انه قال لعمر بن الخطاب ان ههنا غلاما لم يحتلم من غسان ووارثه بالشام
وليس له ههنا الا ابنة عم فقال له عمر فليوص لها الحديث ورواه ايضا من وجه آخر وفيه ان الغلام
كان ابن اثنى عشر سنة او عشر سنين بیهقی گوید علق الشافعی القول بجواز وصية الصبي وتدبيره بثبوت
الخبر عن عمر لانه منقطع وعمرو بن سليم لم يدرك عمر ابن حجر گفته ذکر ابن حبان في ثقاته انه كان يوم قتل عمر
جاوز الحلم وكانه اخذ من قول الواقدي انه كان حين قتل عمر راهق الاحتلام انتهى و وجه عدم معارضه
این ست که اگر این اثر بصحت رسد غایتش آنست که اجتهاد عمر باشد بر خلاف انچه قواعد و ادله این شریعت بران جاری
گشته ست از اشتراط تکلیف و حق تعالی اولیا را امر بحفظ اموال یتامی فرموده و گفته فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم و همچنین در اخراج ابن ابی شیبه از طریق زهری از عثمان می گفت که ان عثمان اجاز
وصية غلام ابن احدى عشرة سنة و چنانکه تکلیف درینجا شرط ست همچنان اختیار هم مشروط ست زیرا که
تصرف مکره بوصیت و جز آن صحیح نیست و معتبر دلالت بر مقصود ست که مشعر باشد بمراد اگرچه بغیر لفظ باشد تا بلفظ
معین چه رسد **فصل** مادام که چشم صاحب مال نگردد مال ملک اوست و او در ان چنانکه خواهد تصرف می رسد ولکن
از آنحضرت صلعم بصحت رسیده که سعد بن ابی وقاص را گفت الثلث والثلث کثیر او کبیر انك ان تذر ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس و این وقتی فرمود که سعد اراده تصدق دو ثلث از مال خود کرد
و آنحضرت گفت نه وی گفت شطر مال صدقه کنم آنحضرت گفت نه گفت یک ثلث بدهم فرمود بان ثلث صدقه کن

وثلث بسیار یا بزرگ ست وایحدیث درصحیحین وغیرهماست واین دلیل ست برعدم جواز تجاوز از ثلث مال از برای
کسیکه وارث دارد زیراکه تعلیل منع بدان کرده وهرکه را وارث نیست وی زیراین نهی داخل نباشد واستدلال بر
وجوب اقتصار بر ثلث بقوله صلعم ان الله تصدق علیکم بثلث اموالکم عند وفاتکم زیادة في حسناتکم
لیجعلها لکم زیادة في اعمالکم کما اخرجه احمد وابن ماجة والبزار والدارقطني والبیهقي من حدیث
ابي هریرة صحیح نیست زیراکه دراسنادش ضعف ست ودارقطني وبیهقي نحو آن از حدیث ابي امامه آورده اند ودر اسنادش
مقال ست وعقیلی روایتش در ضعفاء از ابی بکر صدیق کرده ودر اسنادش متروک ست پس حجت بهیچ حدیث مستقیم
قائم نمی تواند شد وبرفرض آنکه قائم بحجت باشد پس تصدق او تعالی بثلث منافی تصدق آنها بزیادت بر ثلث نیست چه
او سبحانه هر مالک را در ملک او مختار کرده وتصرفش مفوض بوی ساخته وخارج نمی شود از آن هیچ شی مگر آنچه که از آن منع
وارد شده که محالفتش ناجائز باشد وآنکه رسول خدا صلعم بیضه ذهب را بر متصدق وهمچنین متصدق بیکی از دو جامه اش
برگردانید پس وجهش در همین هر دو حدیث مذکور ست که وی بعد ازین تصدق تکفف بمردم کند وتهدید ست فاقه ست
بشنید این ست موجب رد این صدقه حاصل آنکه هرکرا وارث ست تصرف او در زیاده بر ثلث صحیح نیست وهرکرا وارث نیست
تصرفش در همه مال صحیح ست اگر بر خود احاجت بود ... وفوج ... ست ... نیست فرق میان مرض و
صحت درین باب ودلیلی بر تفرقه نیامده وآنکه سعد را این ارشاد یعنی در حالت مرض کرده پس تعلیلش بعلتی فرموده
که در آن بیمار وتندرست هر دو برابر اند حیث قال انك ان تذر ورثتك اغنياء الخ وقوله تعالی من بعد
وصية يوصي بها او دين مقید ست باین حدیث ومؤید اوست نهی از وصیت بضرار وحدیث مردیکه شش غلام
آزاد کرد نزد موت خود وجز آنها مالی دیگر نداشت وآنحضرت دو را آزاد کرد و چهار را رقیق داشت چنانکه نزد احمد
وابوداود ونسائی ست ورجال سندش رجال صحیح اند وسخن بران در باب عتق گذشت ودر آخر این حدیث آمده که
قال لو شهدته قبل ان يدفن لم يدفن في مقابر المسلمين وبالجمله هرچه از ثلث ... باشد نفوذش في الحال
باشد زیراکه مناط شرعی که مقتضی خروج ملک از مالک بسوی غیر مالک ست ... وانگه ... نفوذش ... دائم
که حی ست خویش نمی نماید پس جز بمرگ نافذ نگردد وپیش از مرگ او را رجوع از آن میرسد زیراکه مناط
شرعی درینجا موجود نیست ودلیل بر وجوب وصیت قوله ... ست کتب علیکم اذا حضر
احدکم الموت ان ترك خيرا الوصية ونسخ وجوبش از برای والدین واقربین ... ووجوب ... ست از
برای غیر ایشان نیست ومؤید وجوب ست حدیث ثابت در صحیحین وغیرهما عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم

قال ملحق امن مسلم یبیت لیلتین وله شيء یرید ان یوصي فیه الا ووصیته مکتوبة عند راسه

واین عبارت مقتضی ایجاب ست بر طریق مبالغه و هر که اراده دفع دلالت این حدیث بر وجوب کرده طائلی نیاورده
وتحقیق بحث در شرع منتفی ست بدان باید برگشت حاصل آنکه وجوب تخلص عباد از حقوق خدا و عباد که لازم او ست
معلوم ست با دلهٔ صحیحهٔ ثابته و چون رهائی از اشهاد در حالت حیات نمی تواند یافت تخلص از ان بوصیت واجب باشد
واگرچه جمهور قائل اند بآنکه وصیت مندوب ست لیکن در مثل این معنی مخالف نیستند بلکه موافق اند بر وجوب تخلص از
واجبات لازمه بهر ممکن و چون جز بوصیت ممکن نبود انکار در وجوب نمیکنند واما وصیت بقربتی از قرب که انسان باداء آن
دارد پس معلوم ست که بدست اوست و راجع بجانب اختیار وی ست چه جز واجب بر وی هیچ واجب نیست و اصل
تقربات که شرع آنرا واجب نکرده ندب ست پس انچه بران متفرع ست بر وی نیفزاید و هو الوصیة واما وجوب اشهاد
بر وصیت پس اگر موصی داند که وصیتش تمام نمی شود مگر باشهاد گواه کردن او بران واجب باشد بر وی ورنه وجهی
برای وجوب اشهاد در میان نیست و هر که را مال نیست بروی وصیت واجب نباشد زیرا که آنحضرت صلعم فرموده وله شيء یرید ان یوصی
فیه ولکن چون بداند که هرگاه وصیت کند تخلص از واجبی که بر وی ست از بیت المال یا برادران مسلمانش حاصل
گردد این معنی برآنها واجب باشد چه نوعی ست از تخلص از هر حق آدمی یا حق خدای عز و جل و وجه آن ظاهر ست کما
قدمنا و مراد ثبوت وصیت ست بر وی قبل از موت او پس چون ثبوتش مستقر شد آنرا حکم دین باشد واز راس المال
برآورده شود لقوله عز وجل من بعد وصیة یوصی بها او دین و اگر ثبوتش قبل از موت او غیر مستقر ست
همچو نذر و هبه و وصایای قربت با اضافتش بسوی بعد الموت پس مخرجش از ثلث ست لما قدمنا **فصل** میت چون
وصیت کند بانچه که بر ذمهٔ او واجب ست واین وصیت متضمن تخلص او از ان واجب باشد تنجیزش واجب ست
بر وصی یا وارث او یا سائر مسلمین اگر انجا وصی یا وارث نبود و امام و حاکم اولی المسلمین اند بقیام بآن تنجیز و الزام آن
زیرا که از باب امر بمعروف و نهی عن المنکر ست و اگر وصیت موصی بقربتی غیر واجبه ست پس وی این کار در مال خود
کرده که حق تعالی اذن تصرف دران او را داده ست و در بین انفاذ این وصیت بر وصی یا وارث یا امام و حاکم
نیز واجب ست زیرا که در اهمالش اهمال حقی در مسلمان ست و این اهمال منکر ست انکارش واجب باشد و هر چه از قصد
او معلوم شود آنرا حکم لفظ اوست چه نیست مراد بلفظ مگر دلالت بر معنی که مراد لافظ ست و این دلالت بقصد او حاصل
گشته و بالجمله واجب ست امتثال امر موصی در وصیت مادام که این وصیت محظور نبود زیرا که محظور منکر باشد و دفع آن
بر هر مسلم واجب ست و منجمله دفع اوست زیرا که تنفیذ آن و عدم امتثال او [illegible] موصی بدان [illegible] و هو بصحت وصیت [illegible] لعل

ذمه آنست که اینها مقر اند بر شریعت خود و ما را تغییر فعل ایشان و تعرض با بطالش نمیرسد مگر آنکه مرافعه بسوی ما کنند
و از ما حکم اسلام را میان خود خواستار آیند که درین صورت حکم کردن میان ایشان بحکم اسلام بر ما واجب ست کما صرح
به الله تعالی فی کتابه العزیز فان جاؤک فاحکم بینهم بما انزل الله و همچنین وصیت مسلم از برای ذمی
نزد عدم وجود مانع شرعی از آن صحیح ست دمیکه آنچیز که موصی بدان وصیت نموده از آن قبیل باشد که معامله اهل ذمه
ما را در آن جائز بود چه آنحضرت صلعم فرموده فی کل کبد رطبة اجر و نیز شامل اوست اذن عام بقوله عز و جل
لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و صحیح ست از برای قاتل
عمد مطلقاً زیراکه مقتول در مال خود تصرف کرده که شرع تصرفش در آن مباح ساخته بود و مانعی از آن نبوده و مباشرت
بودنش بجنایت مستلزم عدم صحت احسان بوی نیست بلکه در احسان کردن با او گاهی ثواب بیشتر باشد نسبت بغیر او زیراکه
از باب مقابله اسادت باحسان ست و این منزلة عظیمه ست نزد او سبحانه و تعالی ندب الله تعالی الی ذلک بقوله
ادفع بالتی هی احسن فاذا الذی بینک و بینه عداوة کانه ولی حمیم و ما یلقاها الا الذین صبروا و ما یلقاها
الا ذو حظ عظیم ای ما یلقی هذه الخصلة وهی الدفع بالتی هی احسن الا من کان کذلک آری اگر موصی
بعد از جنایت از وصیت برگردد یا از تصدا و تقاضای جوع ... وصیت معلوم شود مبطل وصیت باشد بنابر عدم جود
مناط شرعی که رضا و طیبت نفس ست و صحیح ست بمجهول زیراکه مقتضی موجود و مانع مفقود ست و مجهولیت ابتداءً مخل
ماهیت نیست بنابر آنکه بتفسیر یا برجوع بسوی قول مصداق آن لفظ مرتفع میگردد و نتوان گفت که تصرش بر تفسیر اکراه ست که اکراه
ممنوع ست زیراکه اکراهش بر تفسیر آنچه گفته در حال اختیار اوست و مجرد جهالت مجهول ثبوت حق بر وی گشته پس
امتناعش از تفسیر آن قول همچو امتناع کسی ست که بر وی حق معلوم متقرر شده لکن تسلیم آن حق نمیکند و الحکم را مبتدی ...
کما تقدم و افضل انواع بر که بدان وصیت میتوان کرد نزد بعض اهل علم ... افضل انواع آن ... لکن در
خصوص وصیت ادله مختلف آمده گاهی جهاد را افضل اعمال فرموده و گاهی نماز را در اول وقتش گفته و گاهی بر والدین
و گاهی صدقه را نشان داده و همچنین دیگر آنچه درین معنی آمده و جمع میان این احادیث مختلفه باین طور خوب مینماید که فضلیت
عمل مختلف باختلاف اشخاص ست مثلا هر که قوی البدن قوی القلب آماده جهاد ست او را جهاد افضل اعمال وی باشد
و هر که قدرت بر جهاد ندارد یا دارد لکن ضعف لاحق حال او میشود و فائده از جهاد او دست بهم نمیدهد افضل اعمال
وی محافظت بر نماز یا اذکار ست یا بر والدین و اگر مال بسیار دارد افضل اعمالش تصدق مال ست بر ذوی الحاجة
حاصل آنکه افضل اعمال هر آدمی همان ست که در آن غیر را نفع کثیر حاصل شود و منفعت و فائده اتم آید و موصی که

وصیت کند بآنکه پارهٔ از مال وی در افضل انواع بر صرف کرده آید پس این افضلیت مختلف ست باختلاف اوقات
زیراکه افضل انواع بر در سالهای شدت و ایام مجاعت صدقه باشد و افضل انواع بر در ایام مشاجرت کفار و مدافعت
آنها از بلاد اسلام جهاد ست و در غیر این هر دو حالت صرف مال در اهل علم و متعلمین و تحشید اینها از برای نشر علم و اشتغال به
تدریس و تخریج طلبه و ترقی آنها در علوم ست چه باین کارنگار علم و اهل علم دست بهم دهد و دین را جمال تازه و اسلام
را رونق دیگر بیفزاید لان حملة العلوم علوم الکتاب والسنة هم النجوم الذین الذین یستضئ الناس بانوارهم
و یهتدون بهدیهم حاصل آنکه بر عالم عارف بموازنه میان اعمال باختلاف اوقات راجح اعمال از مرجوحش
و فاضلش از مفضول مخفی نمی ماند و تمام این بحث را در کتاب هدایة السائل الی ادلة المسائل ایضاح تمام کرده ایم بر وجهیکه
در غیر آن نمیتوان یافت و موصی که وصیت جزئی از مال خود از برای اعقل الناس کرد اگر مراد اعقل مردم بحسب اقتضاء
شرع ست پس شک نیست که اعقل مردم از همه مردم ست چه راغب از عرض فانی دنیا و طالب عرض باقی آخرت مستحق
اسم عقل کامل و ادراک صحیح و نظر منطبق مراد الهی ست و اگر مراد موصی اعقل مردم باعتبار کدام امر دیگر جز زهد ست همچو
تبصر باصدار و ایراد امور و مداخل صلاح و نظر در عواقب امور و اصابت رای و رزانت فکر در مآل مبادی امور و منتهای
حوادث دهور پس صرف آن بسوی همین مقصود موصی باشد و نیست حجر در ان زیراکه وی را جعل مال خود در هر چه خواهد
ما دام که معصیت خدا نبود میرسد و وجه بطلان وصیت برد موصی له آنست که انسان را ادخال کدام شی در ملک خود
حتما لازم نیست بلکه مفوض باختیار اوست اگر رضا دهد ملک او گردد و اگر رد کند ملک او نشود و اعتبار قبول بلفظ موافق
روایت و درایت نیست بلکه معتبر در قبول قبض یا تصرف ست و در عدم قبول رد و دلیلی بر اعتبار عدالت در وصی نیامده
چنانکه در وکیل و رسول و شریک و نحو هم وارد نشده و میت آنرا اختیار کرده و بجای خود ش نشانیده پس امتثال وصیت
آری اگر تصرفی خلاف حق خواهد کرد وصایتش باطل خواهد شد و ضرور نیست که وصی یکی باشد بلکه دو کس و جماعت را موصی لهم
ساختن بموصی میرسد و هر واحد را امتناع از قبولش میرسد زیراکه دلیلی بر معنی که وجوب واجبی بر انسان با یجاب انسان
دیگر میشود نیامده و هرگاه که احدی آنرا قبول نکرد بمنزله عدم وصی از اصل شد و هر که رد کند جز بوصایت جدید بسوی او عائد
نگردد و رنه از باب تصرف در مال غیر بغیر مقتضا خواهد بود و آن ممنوع ست بنا بر ثبوت عصمت اموال عباد مگر باذن خدا
یا اذن ارباب اموال و نیست فرق میان رد بر روی موصی و میان رد در پس پشت او **فصل** تنفیذ وصایا و قضاء دیون تنها بسوی وصی ست
زیراکه وی او را بجای خود مقرر کرده پس تنجیز وصیت از دست او اعظم مقاصد موصی ست و قضاء دیون منجمله آنست
و رنه امرش بسوی وارث باشد زیراکه ملک او گردیده و تصرف در ملکش ناجائز ست و حق میت از ترکه منقطع گشته

پس او را وصیتی باقی نمانده مگر آنچه متعلق بوصایای اوست و وارث اولی ست بمبیع زیرا که این بیع بقصد قضاء دین
واجب بر میت یا تجهیز محتاج الیه اوست پس دیگر وارث بذل نماید آنچه مشتریش بذل مینماید احق باشد بآن مبیع چه ترکه
منتقل گردید از ملک میت بملک وارث پس خارج نخواهد شد از ملکش یا بذل قیمت وامر صغیر بسوی ولی ست و وصی را
خلاف وصیت موصی کردن جایز نیست مگر آنکه بامری غیر حلال امر کرده باشد که امتثالش نکند و نزد التباس امر و وقوع
خلاف در حادثه چاره کار مرافعه بسوی حاکم شرع ست بهر چه قضا کند بدان عمل نماید و استعانت وصی در تنفیذ وصیت
لا باس ست مانعی از ان از روایت و درایت نیست و تعدی سببی مستقل ست از برای ضمان پس وصی که خلاف امر موصی
کرد و بسبب تعدی او مال تلف شد ضمان او بر وی باشد همچنین اگر تفریطاً تراخی کرد نه بسببی از اسباب چه این تراخی تساهل
از وی و مخالفت امر موصی ست موجب ضمان گردد چه تنجیزش بر وی واجب بود و اگر کسی را وصی نکرد پس ولایت کار از برای
وارث باشد زیرا که قرابت را زیادت اختصاص ست و ورثه را مزید خصوصیت ست بر سائر قرابت که وارث نیند و دال
بران حدیث سعد اطول ان اخاه مات وترك ثلثمائة درهم وترك عيالا قال فاردت ان انفقها على عياله
فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان اخاك محتبس بدينه فاقض عنه فقال يا رسول الله قد اديت عنه
الا دينارين ادعتهما امرأة وليس لها بينة قال فاعطها فانها محقة اخرجه احمد وابن ماجة وابو سعد
عبد بن حميد وابن نافع والباوردي والطبراني في الكبير والضياء في المختارة باسناد رجاله ثقات
و هر که مال دارد و آن مال مستغرق دین نیست او را در ثلث مال وصیت کردن مندوب ست چه تقرب بسوی خدای
عز و جل بطاعات در هر وقت مشروع ست از برای عباد و در آیات و احادیث کثیره در ان ترغیب آمده و حالت
وصیت منجمله او قاتی ست که زیادت اولد داخل ست و لاسیما موصی احوج ست بسوی تقرب ببر و احسان و وصیت از
برای وارث منسوخ ست بحدیث عمرو بن خارجه ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب على ناقته وانا تحت جرانها
وهي تقصع بجرتها وان لعابها يسيل بين كتفي فسمعته يقول ان الله قد اعطى كل ذي حقه فلا وصية
لوارث اخرجه احمد والنسائي والترمذي وصححه وابن ماجة والدارقطني والبيهقي و هم در حدیث
ابی امامه آمده قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
لوارث اخرجه احمد وابو داؤد والترمذي وحسنه الترمذي و آنکه گفته اند که در اسنادش اسمعیل بن
عیاش ست پس نزد ائمه حفاظ مستقر شده که روایتش از شامیین قوی ست و این همچنین ست زیرا که راوی او ست
از شرحبیل بن مسلم و وی شامی ثقه ست و درین روایت تصریح بتحدیث کرده پس علتی از برای حدیث باقی نیست

ودر حدیث ابن عباس ست قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تجوز وصیة لوارث الا ان یشاء الورثة اخرجه
الدارقطني وقد حسنه ابن حجر في التلخیص ودر فتح الباری گفته رجاله ثقات لکنه معلول فقد قیل ان الذي
رواه عن ابن عباس هو الخراساني واخرج نحوه البخاري من طریق عطاء بن ابي رباح عن ابن عباس موقوفا
قال الا انه في تفسیر واخبار بما کان من الحکم قبل نزول القرآن فیکون في حکم المرفوع انتهی وتقرر ست که
رفع زیادت غیر منافیه ست وعمل بدان واجب فلا علة حینئذ للحدیث ومنها ما اخرجه الدارقطني ایضا
عن عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لا وصیة لوارث الا ان یجیز الورثة ودر اسنادش
مقال ست ودرین باب ست از انس نزد ابن ماجه وازجابر نزد دارقطني وازعلی نزد او واسنادش ضعیف ست ونیز اخراجش
ابن ابی شیبه کرده وابن حجر از شافعي حکایت نموده که وی گفته وجدنا اهل الفتیا ومن حفظنا عنهم من اهل العلم بالمغازي
من قریش وغیرهم لا یختلفون في ان النبي صلی الله علیه وسلم قال عام الفتح لا وصیة لوارث ویاثرونه عمن
حفظنا عنه من لقوه من اهل العلم فکان نقل کافة عن کافة فهو اقوی من نقل واحد انتهی ومخفی نیست
که این حکم ست بر حدیث بتواتر پس موجب اشتغال بکلام بر طرقش باقی نیست وعمل بمتواتر واجب ست وآن ناسخ کتاب عزیز ست
نزد تاخر واگر گیریم که آیه وصیت والدین واقربین غیر منسوخ ست بآیه مواریث پس تنها این حدیث در نسخ آن آیه کافی باشد واتفاق
کائن ست بر آنکه آیه منسوخ ست بآیه مواریث یا بحدیث ونیز این حدیث تقیید اطلاق ما في القرآن میکند کقوله تعالی من بعد
وصیة یوصی بها او دین وتقیید مطلق سنت ست کقوله صلعم ما حق امرء مسلم یبیت لیلتین یرید ان یوصی فیه
وکقوله صلی الله علیه وسلم ان الله تعالی تصدق علیکم بثلث اموالکم وکذا سائر آنچه در مشروعیت وصیت مطلقا
آمده پس درینجا آنچه مقتضی توقف بر ابطال وصیت از برای وارث بود باقی نیست ودر دلیل الطالب افراد این بحث کرده ایم
وشوکانی رح را دران رساله مستقله ست بجواب سوال بعض اهل علم وادله کثیره دال اند بر لحوق انواع قرب بمیت اگرچه بدان
وصیت نکرده باشد وایضاحش در کتاب ثمار التنکیت کرده ایم فلیعلم

کتاب الامامة

اهل علم برین مسئله در اصول وفروع اطالت بسیار کرده اند ودر وجوب نصب امام اختلاف نموده که قطعی ست یا ظنی
وشرعی ست فقط یا شرعی وعقلی هر دو وحجج ساقطه وادله خارجه از محل نزاع آورده اند واطالت در غیر طائل نموده و
مغنی ست ازین همه آنچه از انحضرت صلعم ثابت شده که ارشاد کرده بسوی امامت ومنصب آن چنانچه در قول وی [illegible]

من قریش ست وامر بطاعت ائمه که تا با وسنت ثابت گشته سبیل ارشاد باستنان بسنت خلفاء راشدین فرموده وگفته
علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین الهادیین وابن حدیث صحیح ست وفرموده الخلافة بعدی ثلاثون عاما ودر باره
قائم بعد از وی صلعم اشارات آمده وچون آنحضرتؐ وفات یافت صحابه امر امامت ومبایعت امام را بر هر شیء مقدم کردند
تا آنکه پیش از تجهیز نبوی بدان مشتغل شدند وابوبکر صدیق رضی الله عنه نزد موت خود عهد امامت بسوی عمر نمود وعمر عهد آن
بسوی نفر معروفین کرد وهرگاه که عثمان مقتول شد مردم بیعت با علی علیه السلام بجا آوردند وبعد از وی بمبایعت حسن بن علی
پرداختند وجمله مسلمانان همبرین طریقه مستمر ماندند تا یک سلطان بود وامر امت اجتماع داشت پس تر که اقطار اسلام اتساع گرفت
ومیان مسلمانان اختلاف واقع شد وبر هر قطری از اقطار سلطانی مستولی گشت اهل اسلام اتفاق کردند بر آنکه چون سلطان
بمرد مبادرت نمودند بنصب قائم مقام او واین معلوم ست احدی دران مخالف نیست بلکه اجماع جمیع مسلمین ست از دمیکه رسول
خدا صلی الله علیه وآله وسلم مقبوض شد تا این غایت زیرا که مصالح دین ودنیا مرتبط بسلطان ست واگر هیچ نبود مگر همین جمع
کردن او مردم را بر جهاد عدو وامن یافتن سبل وانصاف مظلوم از ظالم نمودن وامر بمعروف ونهی از منکر فرمودن ونشر
سنن واماتت بدع پرداختن واقامت حدود الله بجا آوردن کافی شدی در رضای مشروعیت نصب سلطان ازین حیثیت
باشد وخبط وخلط ودعاوی طویله وعریضه که مستندی جز مجرد قیل وقال ندارد واحتمال بر خیال که همچو سراب در بیابان
بیش نیست ورسنده تا انجا هیچ نمی یابد در خور گذاشتنی ست از ان چشم پوشیدن جاده صواب پیمودن ست واز اعظم
ادله بر وجوب نصب ائمه وبذل بیعت از برای ولاة حدیث حارث اشعری ست بلفظ من مات ولیس علیه امام
جماعة فان موتته موتة جاهلية اخرجه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان وصححه ورواه الحاكم من
حديث ابن عمر ومن حديث معاوية ورواه البزار من حديث ابن عباس ووجه اشتراط آنکه امام مکلف باشد
ظاهر ست چه صغیر صالح تدبیر امور مسلمین نیست بلکه چون صلاحیت تدبیر نفس خود ندارد صالح تدبیر غیر کجا می تواند شد
وهکذا ذکر بودن امام زیرا که زنان ناقصات عقل ودین اند چنانکه رسول خدا صلعم فرموده وهر که را عقل ودین کمتر بود
وی کجا صالح تدبیر امر امت باشد ولهذا در بخاری آمده که آنحضرتؐ فرمود لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة خصوصاً
چون زن امامه کافره باشد که از وی جز فساد امور دین ودنیای امت نزاید چنانکه درین زمانه مشهود ست واما آنکه
حر باشد پس مانعی از امارت وسلطنت عبد نیست ودافع آن در شرع وارد نشده بلکه تقریرش وارد گشته ومؤید
اوست احادیث صحیحه مصرحه بطاعت سلطان اگرچه عبد حبشی بود وآنحضرت صلعم زید بن حارثه مولای خود را امیر عسکر
کرد وهمچنین اسامه بن زید را بر اکابر مهاجرین وانصار امیر ساخت واین در کتب حدیث وسیر معروف ست واما

امامت پس آنحضرت صلعم بیان منصب خلافت ساخته و بصلاح امامت تصریح کرده چنانکه بیاید و شک نیست که علوی
فاطمی خیر البریه بعد صفوة الصفوة و نقاوة النقاوه است از عصابه قریش و اعلای مردم است در شرف و خاندان و لکن
صحت امامت در سائر بطون قریش منافی این معنی نیست چنانکه احادیث مصرحه بآنکه ائمه از قریش اند دال است بران و هی
کثیرة جدا اگرچه در صحیحین نیست و لکن عدد شان در هر مرتبه از صحابه و تابعین و تبع تابعین و من بعدهم زیاده بر عدد تواتر است
و متواتر قطعی ست و مؤید اوست حدیث ان الناس تبع لقریش فی الخیر والشر و این در صحیحین بچند طرق ثابت است
و بیان این خیر و شر آنحضرت صلعم چنین فرموده قریش ولاة الناس فی الخیر والشر الی یوم القیامة چنانکه در حدیث
عمرو بن عاص ست نزد ترمذی و نسائی و چنانکه در حدیث ابن عمر ست در صحیحین و غیرهما بلفظ لا یزال هذا الامر فی قریش
ما بقی منهم اثنان و این از طریق غیر او نیز در صحیح مروی است و این لفظها دلالت دارد بر آنکه مراد امامت اسلامیه
و امر جاهلیت منقرض گشته و منجمله ادله بران حدیث الائمة من قریش ست کما ذکرنا و از انجمله ست قوله صلعم
الخلافة بعدی ثلاثون عاما ثم ملك بعد ذلك و این حدیث حسن ست و خلافت بمعنی امامت ست در عرف
شرع و آنانکه نبی صلی الله علیه و سلم بر خلافت شان نص کرده خلفاء اربعه اند و مراد بامامت درینجا معنی لغوی ست که
شامل هر قسم پیشوا از مردم و متبع له از انام باشد بهر صفت که بود بلکه مراد امامت شرعیه ست و ازین وادی ست قول
ابی بکر صدیق رضی الله عنه روز سقیفه بطریق احتجاج بر انصار و آنکه عرب این امر را زبرای غیر این حی از قریش نمی شناسند
و قاضی عیاض و نووی حکایت اجماع کرده اند بر آنکه خلافت مختص بقریش ست در غیر ایشان جائز نیست و وجه آنکه
امام سلیم الحواس باشد آنست که مقصود بولایت عامه تدبیر امور مردم ست بر عموم و خصوص و اجراء امور بر مجاری
و وضع آن در مواضعش و این کار و بار از کسیکه در حواس او خلل ست هرگز سرانجام نپذیرد چه مقتضی نقص تدبیر ست مطلقا
یا بنسبت این حاسه و اما سلامت اطراف پس اشتراطش بوجهی ست چه در تدبیر اعرج و اشل نقصی نبود بلکه قیام او بدان
همچو قیام سلیم الاطراف باشد و معلوم ست که مراد از پیشوا امام نه آنست که سابق علی الاقدام و ضارب صولجان و حامل
اثقال بود و اما اشتراط آنکه امام مجتهد صاحب اجتهاد باشد پس معلوم ست که مقصود از نصب ائمه تنفیذ احکام خدای
عز و جل و جهاد اعدای اسلام و حفظ بیضه اسلامیه و دفع مرید مکر مسلمین و اخذ بر ید ظالم و انصاف مظلوم و تامین سبل
و اخذ حقوق واجبه بر مقتضای شرع و وضع آن در مواضعش ست پس هرگاه مسلمانان باوی بیعت کردند و او باین امور
قائم شد بیشک او اعبای امامت را متحمل آمد پس اگر با این کار و بار امامت علم و اجتهاد مطلق را در مسائل منقح ساخت
هیچ شك و شبهه نیست که وی افضل از امامی ست که بمرتبه اجتهاد نرسیده و جامع معارج امامت فی الدین نگردیده

زیراکه ایراد و اصدارش از علم خواهد بود و مجاری احوالش به هنجار بصیرت اتفاق خواهد افتاد و لکن هیچ دلیل دلالت
ندارد بر آنکه جز چنین کس که درین منزلت از کمال نبود و از محاسن خصال باین غایت قصوی نرسیده باشد او را ولایت امر
نمیرسد و نیست نزاع در اکملیت و نه در افضل بلکه نزاع درکسی ست که صالح تولی این منصب و قائم باین امور و ناهض بآن اعباء
باشد زیراکه مراد از امامت و مراد از امام همین معنی و همچنین کس ست و بروی واجب ست که از علماء مبرزین و مجتهدین
محققین کسانی را برچیند و برگزیند که درین امور مشاورین او باشند و اجراء آن بر مورد شرع کنند و خصومات ابدست
اهل این طبقه نهد و بهرچه بروی حکم دهند انفاذش برامام واجب ست و بجا آوردن امر آنها لازم و معرفت اهل این
طبقه بر عقلا که نصیبی از علم دارند مخفی نیست تا باهل دانش که مردم شناس اند چه رسد ولابدست که حق تعالی صیت و شهرت
ایشان چندان بلند گرداند که مردم بودن اینها از طبقهٔ عالیهٔ جنس اهل علم بشناسند و آنامی که مجتهد نبود او را نمیرسد که
درانچه متعلق بامور دین ست مستبد بعقل و رای خود گردد و نفس خود را در فصل خصومات بی فهم مستند شرعی درآرد و میان
مردم در نوائب حکم دهد زیراکه این کار مجتهد ست چنانکه در قضا گذشت حاصل آنکه درین مقام دلیلی که موجب اشتراط اجتهاد
ائمه بر ما باشد و مصیر بسویش واجب گردد یا اجماعی که تعویل بران رود موجود نیست و انچه موجود ست مجرد مجادله مباحث
راجعه بسوی رای بحت ست کما یعرف ذلک من یعرفه وما اهون مثلها علی المحققین من علماء الدین
المتقیدین بالدلیل المحکمین للشرع و اما آنکه امام عدل باشد پس ظاهر ست که عدالت ملاک امور ست و علیها تدور
الدوائر و ناهض نیست باموریکه مقصود از امامت ست مگر کسیکه عدل ست و جریان افعال و اقوال و تدبیراتش بر مرضی
الٰهی ست چه هرکه عدالت ندارد وی برنفس خودش مامون نیست تا بر عباد خدا کجا امین می تواند بود و در تدبیر دین
و دنیای آنها چه قسم بروی وثوق حاصل میتواند شد و معلوم ست که اتمام امور دین و دنیا جز بوازع دین و عزیمت
ورع نمیتواند بود و هرکه ورع نبود وی در خبط ضلالت و خلط جهالت و اتباع شهوات نفس و ایثارش بر مرضی الٰهی و مرضی
عباد گرفتار ست زیراکه با عدم تلبس بعدالت و خلو از صفات ورع او را مبالاتی بزواجر کتاب و سنت و بمردم امت
نخواهد بود و چرا مبالات بمردم کند که متولی برایشان و نافذ الامر و النهی درینها ست انچه خواهد بکند و هرچه اندیشد
بجا آرد و بالجمله اهل حل و عقد را نمیرسد که دست بیعت بغیر عدل دهند و ستمگار مشهور و ظالم نامور را باین کار سترگ
برگزینند مگر آنکه توبه کند و از جور بنصفت گراید یا آنکه عدول بسوی غیر او متعذر شود و درین حین واجب آنست که
از وی پیمان عمل باعمال عادلین و سلوک در مسالک متقین بگیرند و چون وی بعد ازین امر بران عهد ثابت نماند
ایشان را باید که در معروف اطاعتش کنند و در معصیت فرمان او بجا نیارند و او را هدایت امر بمعروف و نهی از منکر

کنند لیکن خروج بروی و محاکمه اش بسوی سیف هرگز ایشان را جائز نیست زیرا که احادیث صحیحه متواتره دال اند بران بدلالتی که روشن تر از آفتاب ضحی ست و هر که بر سنت مطهره اطلاع دارد صدرش منشرح باشد بدان چه شمل احادیث وارده در طاعت ایمه و اولو الامر وارده در امر بمعروف و نهی عن المنکر و نصوص وارده در آنکه نیست طاعت در معصیت الله بدان مجتمع میشود و آیات قرآنیه گواه اوست و هي كثيرة جدا لا يتسع لها الا مؤلف مستقل و وضع حقوق در مواضع یکی از مقاصد امامت ست و مثل اوست آنکه نگیرد مگر از مواضعش چه آخذ شی از غیر موضع آن ظالم ست و ظالم عدل نبود و شحیح از موضع شی در موضعش نیز ظالم باشد و ظلم عدل نیست و وجه این قول که امام مدبر بود و اکثر رای او صائب باشد آنست که هر که چنین نیست وی معدود در حمقا و سفهاست که صالح تدبیر نفس خودش نیست تا بتدبیر سائر مسلمین چه رسد حاصل آنکه اگر عاقل و متانی در امور و مجتنب عجل و حدت و مباشرت امور بحالت غضب ست غالب آنست که در تدبیرش اصابت و در رای او رزانت و در فکرش صیانت خواهد بود خصوصاً د میکه مقتدی کتاب عزیز و سنت مطهره بود و در مشورت گرفتن از مردم دانشمند و اهل خرد زیرا که او تعالی رسول معصوم خود را بسوی آن ندب کرده تا بدیگری چه رسد و چه قسم غیر رسول با قتدار آن و امتثال امر او سبحانه نپردازد و در صحیح ثابت شده که چون خبر اقبال و توجه ابو سفیان رسید آنحضرت صلعم با اصحاب خود مشورت فرمود و تمام عقلا روی زمین مطبق اند بر حسن استشاره در امور و معلوم ست که اجتماع رای از دو کس احزم از رای یک کس تنهاست تا انه تطابق آرا جماعتی بر امری چه میتوان گفت قال الشاعر

الرأي قبل شجاعة الشجعان	هو اول و هي المحل الثاني
فاذا هما اجتمعا لنفس مرة	بلغت من العلياء كل مكان
در آرند دیوار روئین ز پای	جوانان بشمشیر و پیران برای

ولابدست که همراه امام قوت قلب و شدت باس باشد که حامل او بود بر مناجزت اعداء و خارجین از اسلام و اگر جبن دارد که مانع از این امور ست پس گویا مصاب ست بخصلتی که مبغوض خداست و فاقد مقصدی اعظم از مقاصد امامت ست و همراه این بزدلی از مواطن قتال متنکب و از مصابرت نزال متضعف گردد و جنبش سرایت بغیر کند و بلوی عام شود و اعدا بر مسلمانان متسلط شوند و کار از پیش برند و بسیارست که با این جبن و ناتوانی دل از اقامت حدود و قصاص و تنکیل سعاة فساد در ارض و ضرب اعناق کسانی که شرع و ابحش کرده اگرچه عدد جم بود بر کند غرضکه اهل حل و عقد را بیعت چنین کس که این غریزه داشته باشد هرگز جائز نبود و اگر مبایعتش

مبتلی شوند یاری اتباع وی درین فسق وجبن زنهار نمایند بلکه خود او را برخیزانند و همراه او برخیزند چه قعود او در هنگام حرب ضرب و زمان جدال وقتال موجب افضاء ضرر عظیم در ابدان و اموال وجسوم و اعراض مسلمین ست و از شروط بیعت امام ست آنکه مجابی متقدم بروی نبوده باشد زیراکه اگر مردم اجابت یکی پیش از بیعت با اینکس کرده اند ثانی خارج بر امام اول خواهد بود و احادیث نهی از خروج بر ائمه مادام که کفر بواح از انها نمایان نگردد یا نماز ترک ندهند بحد تواتر رسیده و چون یکی ازین هر دو کار از امام عادل ظاهر نشود خروج بروی ناجائز بلکه حرام باشد اگرچه در ظلم باقصی غایت و بمبلغ قصوی رسیده باشد ولکن او را امر بمعروف ونهی عن المنکر کردن واجب ست بحسب استطاعت وطاعتش واجب ست مگر در معصیت عز وجل و در صحیح ثابت شده که آنحضرت صلعم امر کرده ست بقتل امام دیگر که بنزاع با امام اول برخاسته وا ینقدر زجر و وعظ کافی ست و اما طریقهٔ امامت پس صورتش این ست که جماعتی از اهل حل وعقد فراهم آید وعقد بیعت او کند و امامت او را قبول نماید خواه از وی تقدم طلب بوده باشد یا نه ولکن اگر از وی طلب متقدم شده ست در نهی ثابت از آنحضرت صلعم افتاده زیراکه از طلب امارت نهی فرموده اما مبایعت او بعد ازین طلب موجب انعقاد ولایت اوست گو بطلبش آثم باشد هکذا ینبغی ان یقال علی مقتضی ما تدل علیه السنة المطهرة و منجمله طرق اوست که خلیفهٔ اول بسوی خلیفهٔ ثانی عهد کند چنانکه از ابو بکر صدیق رضی الله عنه واقع شده و احدی از صحابه بران انکار نکرده و از انجمله آنست که امام بر یکی از جماعت مبایعین نص نماید چنانکه فاروق رضی الله عنه در نفری از صحابه گذاشت و بروی انکار انیمعنی نکردند حاصل آنکه معتبر وقوع بیعت ست از اهل حل وعقد زیراکه وجوب طاعت بعد از همین امر ست و بدان ولایت ثابت میگردد و مخالفت حرام میشود وقد قامت علی ذلك الادلة وثبتت به الحجة و امامت دو امام در یکوقت صحیح نیست زیراکه چون امامت اسلامیه بیکی اختصاص پذیرفت و مرجع امور گشت و اوامر ونواهی بوی مربوط آمد چنانکه در زمان صحابه و تابعین و اتباع ایشان بود پس حکم شرع در امام ثانی که بعد از ثبوت ولایت اول آمد آنست که آنرا بکشند وقتل سازند اگر از منازعت با امام اول تائب نشود و اگر با هر یکی از ان دو امام جماعتی در یکوقت بیعت کرد پس احدهما اولی از دیگر نیست بلکه واجب بر اهل حل وعقد آنست که دست هر دو بگیرند تا آنکه امر ولایت در یکی از ان هر دو مقرر گردد و اگر مستمر مانند بر تخالف پس برار باب بست وکشاد واجب ست که هر که از ان هر دو اصلح بود و از برای مسلمین والیق بود باقامت امور دین او را برگزینند و آن دیگر را بگذارند و وجوه ترجیح بر متاهلین غیر مخفی ست ولکن بعد از انتشار اسلام واتساع رقعت دین مبین و تباعد اطراف بلاد شرع متین در هر قطری از اقطار ولایت کاروبار بسوی امامی

یا سلطانی بازگشته و در قطر یا اقطار دیگر امامی یا سلطانی دیگر زمام امور مملکت و ولایت بدست آورده و امر و نهی بعض نافذ در قطر یا اقطار دیگری نیست چنانکه امروز و پیش ازین روز معلوم ست و کتب سیر و تواریخ بران شاهد و ماجریات طوائف الملوک بران گواه پس در تعدد ائمه و سلاطین مضائقه نیست بلکه لا باس بهست و اهل قطر را اطاعت امام یا سلطان قطر خود که دست به بیعتش داده و امر و نهیش درین قطر نافذ ست واجب باشد همچنین حال صاحب قطر دیگر راست و هر که بمنازعت والی آن قطر که بیعت اهل انجا باوی ثابت و حکمش انجا نافذ ست برخیزد حکمش همین ست که قتل کرده شود و اگر توبه بجا نیارد و بر اهل قطر دیگر طاعتش واجب نیست و نه دخول زیر ولایت او بنا بر تباعد اقطار میسر زیرا که گاه باشد که خبر امام یا سلطان آن قطر تباعد نمی آید و نمیدانند که کدام انجا مرده و کدام یک بجایش قائم گشته پس تکلیف بطاعت درین حال تکلیف بما لا یطاق باشد و این راه هر مطلع بر احوال عباد و بلاد میداند چینیان و هندیان نمیدانند که در ارض مغرب ولایت کیست تا تمکن از طاعتش چه رسد و کذا العکس و اهل ما وراء النهر نمیشناسند که در یمن ولایت کراست و هکذا العکس فاعرف هذا فانه المناسب للقواعد الشرعیة والمطابق لما تدل علیه الادلة ودع عنك ما یقال فی مخالفته فان الفرق بین ما کانت علیه الولایة الاسلامیة فی اول الاسلام وما هی علیه الآن اوضح من شمس النهار ومن انکر هذا فهو مباهت لا یستحق ان یخاطب بالحجة لانه لا یعقلها بلکه اگر با وجود علم بولایت ولاة قطر یا اقطار متباعده و بلاد شاسعه و مدن واسعه او امر و نواهی یک والی در افق یا آفاق دیگر نافذ نیست واجب بر اهل افق یا آفاق آنجا طاعت والی آن ولایت و رئیس آن ریاست که اهل حل و عقد اینجا زیر فرمان او بوده اند نه طاعت والی قطر دیگر که دسترسش بر رعایا و برایای اینجا نیست و هر والی مستقل بحکومت خود ست چنانکه امروز از حالات رؤسا و ولاة اطراف مملکت هند یمینا و شمالا شرقا و غربا معلوم ست و او تعالی اینکس را مغنی کرده ست از نهوض و تجشم سفر و قطع مفاوز تا با امامی که اهل حل و عقد مبایعتش کرده اند بیعت کند زیرا که امامتش بمبایعت اینها ثابت گشته و طاعتش بر مسلمانان واجب آمده و نیست از شرط ثبوت امامت آنکه هر صالح مبایعت بیعتش کند و نه از شرط طاعت بر مردست آنکه منجمله مبایعین باشد زیرا که این اشتراط در هر دو امر باجماع مسلمین مردود ست و اول و آخر و سابق و لاحق اسلامیان بران متفق اند ولکن تحکم در مسائل دین و ایقاع آن بر مطابقت رای مبنی بر غیر اساس اینچنین کار میکند و بعد ازانکه این معنی متقرر شد اینکس که اهل حل و عقد مبایعتش کرده اند طاعتش بر اهل آن قطر که امر و نهی او انجا نافذ ست واجب ست بادله متواتره و همچنان نصیحت وی بر اینها متحتم ست چنانکه تصریحش در احادیث آمده که النصیحة لله تعالی ولائمة المسلمین وعامتهم

وبالجملہ سبب ثبوت ولایت بیعت اہل حل وعقد ست و نزد بیعت طاعتش واجب باشد و بر ہر مسلم کہ بدان فقط رسد
کہ امامت او را قبول دارد بعد از وقوع بیعت و در طاعت اطاعتش کند و در معصیت عصیانش نماید و او را تنہا نہ
نکند و نہ بنصرت منازعش پردازد و اگر ہمچنین نکرد خلاف متواتر ادلہ بجا آورد و باغی ذاہب العدالۃ ومخالف
ما شرعہ اللہ وما وصی بہ عبادہ من طاعۃ اولی الامر و مضاد ایجاب طاعت وتحریم مخالفت ثابتہ از جناب نبوت گردید
کما عرفناک و امروز طریقہ بیعت بولاۃ متروک ست بجای آن در ہر قطر کاری دیگر و نشانی آخر نہادہ اند مثل حضور
در مجالس ایشان و گذرانیدن نذر زر یا شمشیر یا جز آن واین امارت قبول ولایت او ست از اہل حل وعقد پس عکس ہمان
حکم ثبوت ولایت بہ بیعت باشد علی ما فیہ من عوج و والی مردی از مسلمین ست نصیب او در فیئ باشد لہ ما لہم وعلیہ
ما علیہم و ہر کہ با او تشبیط کند دفع او واجب ست اگر باز آمد فبہا ورنہ مستحق تغلیظ عقوبت وحیلولت ست میان او
ومیان دیگر ساعیان کہ نزد او بنا بر تشبیط فراہم آمدہ اند بحبس یا جز آن از آنچہ مصلحت باشد چہ وی مرتکب محرم عظیم
وساعی در اثارت فتنہ عظمی ست کہ بسبب آن اراقت دما و ہتک حرم متیقن ست و در ین تشبیط کشیدن دست ست
از طاعت امام حالانکہ در صحیح ثابت شدہ کہ آنحضرت صلعم فرمودہ من نزع یدہ من طاعۃ الامام فانہ یجیئ یوم
القیامۃ ولا حجۃ لہ ومن مات وھو مفارق للجماعۃ فانہ یموت میتۃ جاھلیۃ پس معصیت امام و ترک
طاعتش در غیر معصیت وخروج بر وی ممنوع وحرام ست بنا بر ورود احادیث متواترہ درین باب و از مقدمات خروج ست
تشبیط وتہییج شر و اذکار نار فساد و فتح ابواب بغی وعناد و اگرچہ اینکس نصرت امام نکرد لکن ظاہر عدم سقوط نصیب او
از فیئ ست اگرچہ بمجرد عدم نصرت و ترک طاعت آثم ست،

کتاب السیر

ادلہ واردہ در فرضیت جہاد کتابا وسنۃ بیش از ان ست کہ دریجا بکتابت آید ولکن واجب نیست جہاد مگر بر کفایہ
وہرگاہ بعض بدان قیام کنند از باقی کسان ساقط گردد و پیش از آنکہ قیام بعض بدان صورت بندد فرض عین ست بر ہر
مکلف وہمچنین واجب ست نفر ومتعین ست بر آمدن نزد استنفار امام ولہذا او تعالی بر کسیکہ نفر با رسول خدا صلعم نکرد
توعد فرمود و گفت الا تنفروا یعذبکم عذابا الیما و بر تخلف صحابہ از جناب نبوت عتاب کرد و فرمود ما
کان لاھل المدینۃ الی اخر الآیۃ ومحمول ست بر استنفار امام کریمہ انفروا خفافا وثقالا و دال ست بر عدم
وجوب جہاد بر جمیع قولہ عز وجل وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ واین آیہ محمول ست بر آنکہ از مسلمانان

کسی قیام کرده که کافی ووافی ست وامام استغفار غیر خارج از برای جهاد نکرده وازینجا شناخته شد که جمع میان این آیات
ممکن ست پس مصیر بسوی قول بترجیح یا نسخ نباشد ومخفی نیست که واجبات مختلف ست بعض چنان ست که قیام بدان
جز بخروج بسوی آن تمام نمیشود همچو جهاد وحج وهجرت ونحو آن ووجوب خروج از برای هر واحد ازینها مقید بقیود
ومشروط بشروطست که در مواطنش مستقر گشته وضم خروج از برای مندوبات بخروج بسوی واجبات با کراهت
ابوین غیر صواب ست زیرا که تجنب مکروهات والدین واجب ست تا بخروج از برای مندوب همراه ناخوشی آنها
از خروج چه رسد وچه قسم جائز خواهد بود حالانکه رسول خدا صلعم می فرماید چنانکه در صحیح بخاری وغیره از حدیث ابن عمرو
آمده قال جاء رجل الی النبي صلی الله علیه وسلم فاستاذنه فی الجهاد فقال احي والداك قال نعم قال
ففیهما فجاهد واحمد وابوداود ونسائی وابن حبان از حدیثش روایت کرده اند که ان رجلا جاء الی النبي صلعم
فقال یا رسول الله انی ارید الجهاد معك ولقد اتیت وان والدي یبکیان فقال فارجع الیهما فاضحکهما
کما ابکیتهما ودر حدیث ابی سعید ست ان رجلا هاجر الی النبي صلی الله علیه وسلم من الیمن فقال هل لك احد
بالیمن فقال ابواي فقال اذنا لك فقال لا قال فارجع الیهما واستاذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما
اخرجه ابوداؤد وصححه ابن حبان واحمد والنسائي وبیهقی از حدیث معاویه بن جاهمه سلمی آورده اند ان جاهمة
اتی النبي صلی الله علیه وسلم فقال یا رسول الله اردت الغزو وجئتك استشیر فقال هل لك من ام
قال نعم قال الزمها فان الجنة عند رجلیها وچون این حکم درباره جهادی باشد که سنام دین واساس شرع
وملاک اسلام ست پس از ماعدای آن از دیگر واجبات چه میتوان گفت تا بمندوبات چه رسد ومذهب جمهور وجوب
استیذان والدین ست از برای جهاد وبتحریمش نزد منع ابوین جزم کرده اند بنا بر آنکه بر مادر و پدر فرض عین ست وجهاد
فرض کفایه ست وشک نیست که امام اولی ست باقامت حدود واز غیر خود بنا بر عموم ولایتش وبنا بر آنکه امر در ایام نبوت
وایام خلفاء راشدین همبرین هنجار بود وهمذا غیر او را اقامتش ناجائز نیست چنانکه در بیان حدود وباب قضا گذشته
واما تنفیذ احکام پس اگر قاضی قادرست بر انفاذ حکم خود انفاذش بسوی او باشد ورنه بر امام بلکه بر هر قادر بر تنفیذ
حکمش واجب باشد اگر جاری بر نهج حق وموافق بصواب ست زیرا که این انفاذ منجمله امر معروف ونهی از منکر ست
وامام اولی ترین مردم ست باین کار وبار ولکن چون وی متقاعد شود وجوب بر غیر او از اهل قدرت بر الزام ساقط نمی شود
وادله کثیره متوافره کتاب وسنت دال اند بر آنکه امر بمعروف ونهی از منکر واجب ست بر هر مسلم واین کار اعظم
اعمده دین واقوی اساسات شرع مبین وارفع منارات اسلام ست وشک نیست که حمل بر فعل واجب داخل ست

زیرا که امر بمعروف و نهی از منکر پس اگر امام بدان قیام فرماید وی راس امت و صاحب ولایت عامه ست و قیامش سقط وجوب بر غیر اوست و اگر قیام نکند خطاب امر بمعروف و نهی از منکر باقی ست بر هر مکلف که بران قدرت داشته باشد و علما و روسا را مزید خصوصیت ست درین باب زیرا که رؤس مردم اند و میان مردم بعلو قدر و رفعت شان متمیز بوده اند و نصب ولاة مصالح و ایتام چنانکه بسوی امام باشد همچنان بجانب حاکم بود بلکه بطرف هر صالح از مسلمین و موجب اختصاصش بامام نه از درایت آمده نه از روایت و غزو کفار و مناجزت اهل کفر و حمل آنها بر اسلام یا تسلیم جزیه یا قتل معلوم ست که از ضرورت دینیه ست و بعثت رسل و انزال کتب نیز برای آن بوده و ما زال رسول خدا صلعم تا مبعوث شده از آن زمان تا آن وقت که مقبوض گشته این امر از اعظم مقاصد و اهم شئون [illegible] گردانیده و ادله کتاب و سنت درین باب چندان ست که مقام گنجایش آن ندارد بلکه بعض [illegible] کتاب الحجة بما جاء فی الغزو و العبرة ذکر کرده ام [illegible] منسوخ ست [illegible] مسلمین باد [illegible] در ایجاب مقاتله کفار و مشرکین [illegible] قدرت [illegible] آنان و قصد کردن بدیار کفر و اما غزو بغاة بسوی دیارشان پس اگر ضرر باغیان متعدی بسوی یکی از اهل اسلام ست در صورت ترک غزو بدیار آنها پس این غزو با باغیان واجب ست دفعا لضرر [illegible] و اگر ضرر آنها متعدی [illegible] پس اخلال [illegible] واجب امام و در دخول در آنچه سایر مسلمین اندران داخل شده [illegible] این معصیت عظیمه و جرم کبیر ست ولکن [illegible] این بغاوت تسلیم واجبات [illegible] ایشان بحال ایشان می باید گذاشت و بتکریر موعظت و اقامت حجت بر آنها می باید پرداخت پس اگر [illegible] تظاهر ببغی و تجاهر بمعصیت کرده باشند و حق تعالی فرموده فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیئ الی امر الله و صحابه اجماع کرده اند بر عزیمتی که ابو بکر رضی الله عنه بر مقاتله [illegible] و [illegible] نموده و کلام بصفت مقاتله بغاة بیاید و وجه اخذ حقوق بکره ظاهر ست بلکه مقاتله آنها بر امام [illegible] حقوق نکنند واجب ست چنانکه احادیث صحیحه بران دلالت دارد و هی قوله صلعم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا اله الا الله و یقیموا الصلوة و یؤتوا الزکوة الحدیث و این اخذ حقوق داخل ست [illegible] واجب [illegible] حقوق واجبه ست و منع آن ظلم ست لمن جعلهم الله تعالی مصرفا لها من الثمانیة الاصناف [illegible] از خالص مال [illegible] آنست که با خشیت استیصال کفار از برای قطری از اقطار مسلمین با عدم وجود [illegible] و عدم تمکن از اقتراض و استعجال حقوق دفع ازین قطر که خشیت استیصال اوست واجب ست بر [illegible] برسر فاد [illegible] اگرچه

به مال و نفس خود پیش مجاهده آنها نکند و هر که استعداد جهاد ندارد هیچ باعث در اسواق و حرائین برایشان اعانت مجاهدین
باموال فاضله خود واجب ست زیرا که از اهم چیزیست که حق تعالی ایجابش بر عباد خود کرده و ادلهٔ کلیه و جزئیه از کتاب
و سنت دلالت دارد بران و بر امام واجب ست که درین هنگام از صفرا و بیضا هیچ در بیت المال نگذارد و بلفاضل
مال خاص خود و هیچ غیر خود اعانت نماید و لکن واجب آنست که بر جهت اقتراض بستاند و از بیت مال مسلمین نزد حصول
امکان قضا نماید زیرا که دفع نوائب مسلمین باخراج مال از بیت المال متعین ست و این مقدم ست بر اخذ فاضل از
اموال مردم چه مال تمام خاص ست بآنها و بیت المال مشترک ست میان آنها پس اگر قضا در مستقبل از بیت المال ممکن
نباشد وجوب بر مسلمانان حق و ثابت ست کما قدمنا و بعد از تقریر این معنی می توان دانست که این استعانت مقیده
باین قیود و مشروطه باستیصال قطری از اقطار مسلمین بغیر آن کار ست که درین روزگار ملوک و رسا
امصار بجا می آرند و اموال رعایا را بزعم آنکه معونت جهاد ست یا جهاد رعایای آبی از تسلیم مال مطلوب ست
میستانند حالانکه الوف مؤلفه در بیت المال موجود ست یا موجود نیست و لکن رائگان بلا اقتراض میگیرند پس شک
نیست که این ظلم بحت ست که هرگز شرع بایجابش نیامده یا در جهاد کسی که معارض در امامت یا مانع آنها در رعایت
صرف میکنند که این وجهی از وجوه جواز ندارد فاعرف هذا فان هذه المسئلة قد صارت ذريعة لعلماء
السوء يفتون بها من في بهم من الملوك واعطاهم نصيبا من الحطام ومع هذا ينسون او يتناسون
هذه القيود التي ذكرناها وفاء باغراض من يرجون منه الاعراض والامر لله العلي الكبير واما استعانت
در جهاد بکفار و فساق پس معلوم ست که فساق منجملهٔ مسلمین اند و در منع استعانت جز از کسیکه مومن صحیح الایمان
غیر ملابس معاصی ست دلیلی وارد نشده بلکه خود آنحضرت صلعم بمنافقین در بسیاری از حروب استعانت جسته حالانکه
این منافقین در ظاهر بدتر از فساق مسلمین و در باطن اضر از معلنین بالشرک اند و لهذا در درک اسفل از نار خواهند بود
آری استعانت بکفار بر قتال مسلمین جائز نیست زیرا که از وادی تعاضد کفر و اسلام بر اسلام ست و قبح آن مخفی نیست
للمعلوم بر عاقل ست و دفع آن بادلهٔ شرعیه غیر مخفی ست و اما استعانت بکفار بر کفار پس از آنحضرت در غیر یک موطن
واقع شده و هم رد کسی که ارادهٔ اعانت کرده و از مشرکین بود بر قتال مشرکین صورت وقوع گرفته و فرموده ما استعانت
بمشرکان نمیکنیم و جمع ممکن ست بآنکه همراه حاجت در جای نفع جائز ست و بدون عدم این هر دو امر یا می از نیابت
و این مفوض بسوی نظر امام ست و آنحضرت صلعم باحدی از مشرکین یا منافقین استعانت نکرده الا آنکه همراه رکاب وی
علیه السلام طائفه از مخلص مومنین بود و از ینجا این هم منکشف شد که اعانت مسلم از برای کافر حاکم که باردهٔ ماکمگیری

بر ملکی از ممالک اہل اسلام بر آمده جائز نیست بلکه حرام بلکه قریب بکفر ست اگرچه اجاره کار کفار از برای مسلم روا ست
ولیکن این اجاره بر معصیت الٰہی ست و اعانت کافر بر اذی مسلمان بدون حق شرعی و موجب دینی ست و دلیلی از ادله
بران دال نیست بلکه دلالت حجج صادقه بر خلاف اوست چنانکه از قواعد شرعیه معلوم ست پس وای بر حال کسی ست که
در زمرهٔ سپاه ملازم کفار ست و همراه آنها بر قتل مسلمان میرود و دست ایمان در پی حصول بعض حطام فانی پاک میشوید
والامر اوضح من ان یلتبس علی احد من المتفقهین فضلا عمن له اطلاع علی ادلة الکتاب والسنة
ویقتدی بهما و اما قتل جاسوس و اسیر کافر پس مادر کفار بر اصل اباحت ست چنانکه آیهٔ سیف بران دلالت دارد
فکیف که نصب حرب کنند و مسلمانان باسیری یا جاسوسی از انها ظفر یاب گردند که قتل این هر دو امام را جائز ست
چنانکه رسول خدا صلعم از اسرا بدر کشت هر کرا کشت و چنانکه با بنی قریظه بعمل آورد و چنانکه حق تعالی فرمود وما کان
لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض بان امام را میرسد که منت نهد و بگذارد یا فدیه ستاند کما قال تعالی
فاما منا بعد و اما فداء ولکن در باره بغاة معصوم ست بعصمت اسلام چنانکه قتل آنها جائز ست بنا بر دفع نزد صول
بر مسلمین و بغی بر مومنین و در شریعت دلیلی بر قتل اسیر باغیان و قتل جاسوس آنها نیامده خواه حرب قائم باشد یا نه بلکه آمده
که اسیر بغاة را قتل نکنند چنانکه بیاید آری اگر اسیر یا جاسوس باغیان قتیلی را کشته اند که موجب قصاص بران هر دو ست
قتل آنها قصاصا باب دیگر غیر باب بغی ست و تسبب آنها از برای قتل موجب قصاص نیست آری اگر امام داند که مصلحت
در حبس باغی ست حبس او جائز ست زیرا که وی بنا بر بغی مستحق بعض آن تعزیر ست که عصاة و دیگرا استحقاقش دارند و اگر
چه همین قدر مصلحت چرا نباشد که از حبس تائب گشته صالح بر آید و از بغی باز ماند و معاقبه اش باخذ مال یا افساد مال جائز نیست
زیرا که با دلهٔ ثابته در کتاب عزیز و سنت مطهره عصمت مال مسلم و تحریم اکل آن بباطل و عدم حلت آن مگر بطیبت نفس وی
متقرر ست و اصل در دماء و اموال و اعراض مسلمین حرمت ست پس عمل برین اصل و ثبوت بران و عدم خروج ازان
واجب باشد مگر بدلیلی ناهض که صالح نقل ازین اصل بود پس در هر چه بر وجه صحت عقوبت باخذ یا افساد مال آمده
مقصور بر محل خود ست متعدی نیست چنانکه شان هر وارد بر خلاف قیاس ست تا بخلاف قطعی از قطعیات شریعت
چه رسد و این بر تقدیری ست که عقوبت بمال منسوخ نباشد و در مواضعی که وارد شده ثابت بود و اگر منسوخ بوده ست
پس عرق مفسده اش منقطع و ذریعهٔ آن منهدم و حکمش باطل ست و حق تعالی ما را از اشتغال بدان در راحت داشته
چون این مسئله یکی ذریعه و وسیله نهب اموال رعایا و صولت بر منکرش از برای ظلمه فجره گشته و ابحاثش از ما در مولفات
متکرر گردیده و شوکانی رح درین باب بافراد رساله مستقله پرداخته فاشدد یدیک علی ما ذکرنا ولا تقبل الا حجة

صحیحة ثابتة عمن یقوم به الحجة فانه لا حجة فیما ورد عن بعض الصحابة ولا یجوز العمل به فیما لم
یرد فیه دلیل فکیف والدلیل القاطع قائم بعصمة مال المسلم حاصل آنکه باغی مسلم ست اخذ و افساد مال او
در هیچ حال روا نیست و چون حقوق امام که بر ذمه رعایا و رعایاست معلوم شد پس حقوق را باید دانست که از جمله حقوق رعایا
بر امام یکی آنست که قیام باوامر الله تعالی کند و ذکرش مفصلاً پیشتر گذشته چه مقصود از نصب امام همین ست پس ببین
و دوم تسهیل حجاب آنست که حوائج مسلمین بازبسته باوست و ایشان محتاج اند بوی در دفع هر نائبه از نوائب و دفع خصومت
و نازله از خصومات و نوازل پس در احتجاب امام از مردم اضرار بحال ایشان و اهمال حوائج رعایاست و این خلاف مقصود
امامت و مطلوب زعامت ست و اگر نهی از احتجاب هیچ نمی آمد همین قدر کافی ست فکیف که ادله مصرحه باشد
و وعید بران وارد گشته چنانکه در حدیث ابی مریم ازدی ست نزد ابی داود و ترمذی ان النبی صلی الله علیه وسلم قال من
ولاه الله تعالی شیئا من امور المسلمین فاحتجب دون حاجتهم وفقرهم احتجب الله تعالی دون حاجته
وخلته وفقره یوم القیامة واخرجه ایضا احمد والترمذی والحاکم من حدیث عمرو بن مرة الجهنی
و این وعید از احتجاب نه خاص بامام ست بلکه شامل هر والی چیزی از امور مسلمین ست و معهذا بر امام استغراق جمیع اوقات
واجب نیست زیرا که وی محتاج نظر در کار و بار مسلمین در خلوت و تدبیر اموریکه متعلق آنهاست در تنهائی ست و حاجتمند
مفاوضه مستحق المفاوضه ست و از وقت طعام و شراب و نوم و خواب و هرانچه حاجت ناس بسوی اوست چاره ندارد
و اما تقریب و تعظیم اهل فضل پس عادت شریف نبوی صلعم مجالست اکابر صحابه و مشاورت با آنها در امور و اذن دادن بآنها
در اوقات خاصه بود که غیر دران ماذون نبود چنانکه معروف ست بلکه با بسیاری از صحابه خلط داشت و نزد اهل صفه می نشست
و ایشان فقرای مسلمین بودند و از اهل و مسکن هیچ نداشتند و در تقریب اهل فضل و علم فوائد جلیله و منافع جمه ست از انجمله یکی
آنست که اجرای امور بر حسب نظر ایشان در مصالح مسلمین بکنند چه علم و فضل ایشان مقتضی همین ست و تعظیم اهل فضل منجمله حق مسلم
بر مسلم و از باب تنزیل مردم بمنازل آنهاست چنانکه دلیل صحیح بدان وارد گشته و سخن بر استشاره پیشتر گذشته و تعهد
ضعفا از اهم واجبات ست برای ... و اسلم معین بران تسهیل حجاب ست و بحث نمودن از احوال آنها بمعرفت ثقات
که حوائج محتاجین بسوی وی می کنند و اعراض آنها را تا مقام رفیعش برسانند عمر بن خطاب رضی الله عنه شب هنگام
گشت و دوره میکرد و بمثل این مقصد بمنازل ناتوانان و محتاجان می آمد و از حال ایشان پرسجوی مینمود و افضلیت
امام باعتبار چیزیست که اعظم مقصود از نصب امامت ست و از انجمله محافظت مسلمین و دفع عدو از ایشان و اخذ بر ید ظالم
و انصاف مظلوم و تامین سبل و تفریق بیت المال بر اهل اسلام ست بر حسب ایجاب شرع پس هرکه اخص باین امور

ونحو اوست معصوم وامامت در وی ثابت ست ومردم بولایتش متمتع وامن ودعت وطیب عیش وامن بر نفوس واموال
وحرم بذات گرامیش حاصل ونقد وقت باشد اگرچه غیر او در علم از وی بیشتر یا در عبادت اوسع تر و در ورع بزرگتر بود
وکسیکه ناهض بقیام باین امور نیست چه بر مسلمین از علم وعبادت و ورع او هیچ فائده عائد نیست وصالح ومرید صلاح
ومجری امور بر مجاری شرعیه بودنش با وجود عجز از قیام بانچه قیام بدان واجب ست وبا عدم قدرت بر انفاذ نفع
نمی بخشد وامیر بر سریه کسی را کنند که اصلح باشد چه صلاح امور سریه در انست که امیرش عارف بود بقیادت جیش و
بصیر بود بترتیب محاربین در مواطن حرب وعالم بود بتعبیه عساکر در مواضع جنگ وثابت قدم باشد نزد ملاحمه قتال قوی القلب
واسع الصدر حسن التدبیر خبیر بکیفیتی بود که بدان راجی انتصار جیش باشد مقدم بود درمیکه اقدام را مغنم یابد محجم بود حینی که
احجام را حزم بیند وآنحضرت صلعم هیچ سریه خرد وبزرگ نفرستاد مگر آنکه بران امیری میگماشت چنانکه از کتب حدیث
وسیر معلوم ست ونزد ضرورت ووقوع حاجت امیر کردن کسی که فاسق ست بر سریه لا باس ست ولکن هرچه را امام
بر جیش از جهت فسق او بترسد از وی پیمان آن بگیرد واز جیش عهد عدم اطاعتش در معصیت بستاند چنانکه در حدیث
صحیحین وغیرهما از علی مرتضی آمده قال بعث رسول الله صلی الله علیه وسلم سریة واستعمل علیهم رجلا من
الانصار وامرهم ان یسمعوا له ویطیعوه فاغضبوه فی شیء فقال اجمعوا الی حطبا فجمعوا له ثم قال اوقدوا
نارا فاوقدوا ثم قال الم یأمرکم رسول الله صلی الله علیه وسلم ان تسمعوا وتطیعوا قالوا بلی قال فادخلوها
فنظر بعضهم الی بعض وقالوا انما فررنا الی رسول الله صلی الله علیه وسلم من النار فکانوا کذلک حتی سکن غضبه
وطفئت النار فلما رجعوا الی رسول الله صلی الله علیه وسلم ذکروا ذلک له فقال لو دخلوها لم یخرجوا
منها ابدا وقال لا طاعة فی معصیة الله انما الطاعة فی المعروف واول کفار را بسوی اسلام خوانند اگر بپذیرند
فبها واگر ابا آرند بسوی جزیه طلبند واحادیث وارده در توصیت نبوی صلعم بامراء جیش بتقدیم دعوت بر حرب بسیارست
تا آنکه احمد وابو یعلی وحاکم وطبرانی باسنادیکه رجالش ثقات اند از حدیث ابن عباس روایت کرده اند قال ما قاتل رسول
الله صلی الله علیه وسلم قوما قط الا دعاهم واحمد وابو داود وترمذی بسند حسن از حدیث فروه بن مسیک آورده
قال قلت یا رسول الله اقاتل بمقبل قومی مدبرهم قال نعم فلما ولیت دعانی فقال لا تقاتلهم حتی تدعوهم
الی الاسلام آری اگر امام مصلحت در ترک دعوت بیند ترک کند زیرا که در صحیحین وغیرهما از طریق نافع آمده لما کتب الیه
ابن عون یسأله عن الدعاء قبل القتال فکتب الیه انما کان ذلک فی اول الاسلام وقد اغار رسول الله صلعم
علی بنی المصطلق وهم غارون وانعامهم تسقی علی الماء فقتل مقاتلهم وسبی ذراریهم واصاب

يومئذ جويرية ابنة الحارث ثم قال نافع حدثني به عبد الله بن عمر وكان في ذلك الجيش و نیز بخاری از
براء بن عازب روایت کرده که گفت بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رهطا من الانصار الى ابي رافع
فدخل عبد الله بن عتيك بيته ليلا فقتله وهو نائم و در صحیحین و غیرهما ست از حدیث صعب بن جثامه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم سئل عن اهل الدار من المشركين يبيتون فيصاب من ذراريهم ونسائهم فقال
هم منهم و درین احادیث و آنچه در معنایش آمده جمع کرده اند باین طریق که وجوب تقدیم دعوت از برای کسی ست که او را
دعوت نرسیده و اگر رسیده ست واجب نیست بلکه مستحب ست فقط ابن منذر گوید هو قول جمهور اهل العلم و همچنین امام را
باید که اول دعوت بغاة بسوی رجوع بطاعت کند زیرا که بغی آنها بنا بر همین خروج از طاعت بوده ست اگر بطاعت بگروند
واجب شرعی را که طاعت ائمه ست بجا آورند پس قتال یعنی چه و اگر بر نگردند باغیان اند و حق تعالی گفته فان بغت
احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله و بر ندب تکریر دعا تا سه بار دلیلی نیست هر چند تکریر
ابلغ در معذرت و ادخل در انذار باشد و اما نشر مصحف در حرب پس بدعت ست شرع بدان وارد نگشته و لکن اگر امام داند
و بیند که در نشرش مزید تاثیر در رجوع باغی و ارعواء فارق حق ست لا باس به باشد بنا بر آنکه مصلحتی بران مترتب میگردد
و مرجع ترتیب صفوف بسوی ممارسین حرب عارفین قواعد ضرب ست با نچه دران مظنه غلبه و تمام نصرت بود پردازند
پس اگر مقتضای تدبیر آن باشد که صفوف مجاهدین مرتب کرده آید امام امر بترتیب صفوف فرماید و اگر بیند که انفع
و تفریق در جوانب یا خروج بعض بقتال و وقوف بعض آخر از برای رد دست همچنان نماید و بالجمله هرگاه که از قبول اسلام
و تادیه جزیه سر باز زنند هنگامه پیکار گرم باید کرد و این واجب ست بادله صحیحه ثابته از آنحضرت صلعم بران دلالت دارند
چه امراء جیش را امر میفرمود بدعوت کردن بسوی اسلام یا جزیه و اگر ابا ورزند حکم بقتال آنها میفرمود و تقیید به بظن
غلبه بی دلیل ست بلکه خواه غالب بودن آنها تجویز در آید یا مغلوب بودن بهر حال قتال کفار واجب ست الحرب سجال

ومن ظن ممن يلاقي الحروب   بان لا يصاب فقد ظن عجزا

آری اگر بقرائن قویه معلوم شود که کفار غالب آیند و بر ایشان مستظهر گردند درینصورت واجب ست که از قتال آنها
تنکب ورزند و باستکثار مجاهدین و استصراخ اهل اسلام پردازند و برین معنی بکریمه و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة استدلال
کرده اند و این بعموم لفظ خود مقتضی تنکب ست هر چند سببش خاص باشد چه سبب نزولش همین آنست که چون انصار اقامت
بر زراعت و اصلاح اموال خود کردند و جهاد ترک نمودند حق تعالی در شان ایشان این آیه فرستاد کما اخرجه
ابو داود والنسائي والترمذي وصححه والحاكم وصححه ايضا و در اصول [illegible] شده اعتبار بعموم لفظ است

نه بخصوص سبب و معلوم ست که هر که اقدام کرده می بیند که وی مقتول ست یا ماسور یا مغلوب و می بدست خود در تهلکه
می افتد و دشنه بپای خویش میزند و فرار از معرکه کفار منجمله ذنوب موبقات ست چنانکه در حدیث ابی هریره از آنحضرت
صلعم آمده قال اجتنبوا السبع الموبقات و منجمله اش تولی یوم الزحف شمرده و حق تعالی گفته ومن یولهم یومئذ
دبره الا متحرفا لقتال او متحیزا الی فئة فقد باء بغضب من الله و این معصیت که صاحبش خشم خدا بر خود گیرد
و بغضب الهی برگردد کافی ست ولکن لابدست از آنکه آنچنان باشند که در حدیث ابن عباس نزد بخاری وغیره آمده
قال لما نزلت ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین فکتب علیهم ان لا یفر عشرون من مائتین
ثم نزلت الآن خفف الله عنکم الآیة فکتب ان لا یفر مائة من مائتین پس چون مسلمانان مثل نصف مشرکین
باشند فرار و گریختن از مقابله کفار بر ایشان حرام باشد و اگر زیاده بر دو چند باشند فرار جائز بود و حق تعالی
متحرف للقتال و متحیز الی فئة را استثنی فرموده و این از وادی فرار محرم نیست و فئة گاهی [illegible] ست و گاهی [illegible] لذا
گروهی را که بسوی رسول خدا گریخته آمد ارشاد کرد که انا فئتکم کما فی حدیث ابن عمر عند احمد و ابی داؤد و
ابن ماجة والترمذی وحسنه و در اسنادش یزید بن ابی زیاد ست و در وی مقالی معروف ست چه مصابرت
و اقدام بر قتال با خشیت استیصال از قسم عام مأذونهن و ضعف بر مسلمین ست و در ایام نبوت در غیر موطن فرار اتفاق
افتاده و آنحضرت آنها را معذور داشته برا که گریختن شان بخشیت تحیز امر بود بلکه آنحضرت صلعم چون خالد بن ولید را
بجیش و استخراج مسلمین از ملاحمه مشرکین فتح نام کرده و این قصه در کتب سیر و حدیث معروف ست و این فرار
بعد از قتل امیر جیش بود که زید بن حارثه ست باز امیر دیگر که بعد از وی بود عبدالله بن رواحه شهید شد [illegible]
سوم جعفر بن ابیطالب مقتول گردید بعده خالد رایت گرفت و با مسلمین برگردید و اما آنکه در جهاد کدام کس را میباید کشت
و کدام کس را نمی باید کشت پس در حدیث انس آمده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال انطلقوا باسم الله
وبالله و علی ملة رسول الله لا تقتلوا شیخا فانیا و لا طفلا صغیرا و لا امرأة اخرجه ابو داود و در اسنادش
خالد بن عبدالعزیز ست و در وی مقال ست و احمد از ابن عباس آورده و لا تقتلوا الولدان و اصحاب الصوامع
و در سندش اسمعیل بن ابراهیم بن ابی حبیبه ضعیف ست و احمد توثیقش کرده و شیخین وغیرهما از حدیث ابن عمر روایت
کرده اند که ان النبی صلی الله علیه وسلم نهی عن قتل النساء والصبیان و احمد و ابو داود و نسائی و ابن ماجه و ابن حبان
و حاکم و بیهقی از حدیث رباح بن ربیع از وی صلعم آورده اند لا تقتلوا ذریة و لا عسیفا و ابن کعب بن مالک
از عم خود روایت کرده قال نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن قتل النساء [illegible] اخرجه احمد و

باسناد رجاله رجال الصحیح و در حدیث اسود بن سریع آمده قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لا تقتلوا الذریة
فی الحرب اخرجه احمد ایضاً باسناد رجاله رجال الصحیح و اخرج احمد والترمذی وصححه من حدیث سمرة بلفظ
اقتلوا شیوخ المشرکین واستحیوا شرخهم و بیهقی نحو آن از حدیث ابن عباس اخراج کرده و ابن ابی حریر هم نحو آن روایت
نموده پس اینهمه احادیث دلیل ست بر منع از قتل شیخ فانی و متخلی للعباده و نساء و صبیان و عسیف یعنی اجیر و لابدست
از انکه شیخ فانی باشد نه آنکه در وی قوتی بود که بدان قدرت بر قتال داشته باشد که آنرا می باید کشت اگرچه مقاتله نکند
چنانکه حدیث متقدم سمره بران دلالت دارد و لکن این حدیث از روایت حسن بصری از سمره ست و با یاد گذشت که وی از
سمره جز حدیث عقیقه نشنیده و نیز در سندش حجاج بن ارطاة ست و در وی مقال مشهور ست و اولی آنست که چنین گویند
که وصف شیخ بفانی بودنش مقید ست بانچه دران ذکر شیخ مطلقاً آمده و مطلق محمول ست بر مقید و حرام نیست مگر کشتن
شیخ فانی و دلیلی بر عدم جواز قتل اعمی و مقعد نیامده لیکن این هر دو بمنزله شیخ اند در عدم قدرت بر قتال پس الحاق اینها
بشیخ جائز باشد و نیست فرق درمیان احرار و عبید زیرا که دلیلی مانع از قتل عبید نیامده و مسلمانان چون با مشرکین قتال
میکردند با هر مقاتل از احرار باشد یا عبید مقاتله پیش می آمدند و گاه باشد که عبید را در قتال تاثیر بر احرار باشد چنانکه از وحشی
روز احد اتفاق افتاده و قیاس عبد بر عسیف غیر صحیح ست زیرا که عسیف مقاتله نمیکند بلکه صرف از برای خدمت
سپاه و تعهد امور ذاتی او همچو حفظ متاع و دواب همراه می باشد همچو بهیر و بنگاه و معهذا اگر عسیفی بمقاتله روبرو شود کشتن او
جائز باشد و اما جواز قتل ذی الرای پس دلیلی دال بران نیامده بعد از انکه متصف ست بوصف موجب عدم جواز قتل او
چنانکه شیخ فانی یا متخلی للعبادة یا زن باشد مگر آنکه چنان گویند که انچه ضرر از مقاتله مقاتل مسلمین میرسد بیشتر از ان از رای
صادر ذوی الرای دست بهم میدهد و لکن این رای مجرد ست و تخصیص ادله بمجرد رای نزد اهل انصاف صحیح نیست فی وجه
قتل ترس بلحوق ضرر ست بمسلمانان بترک قتل آنها زیرا که چون کفار کسی را ترس خود از برای حصن نفوس خود از سهام
و رماح مسلمین و سیوف آبدار مؤمنین گردانند که شرع شریف کشتن او را مباح نساخته ست و از مخالطت آنها خوف کثرت
قتل در مسلمانان یا غلبه کفار بر اهل اسلام باشد درینصورت قتل ترس و برداشتن هر انچه آنرا سپر و حصن خود ساخته اند
جائز ست بغرض دفع مفسده عظیمه بمفسده که بمراحل مادون اوست و ادله کلیه شریعت اقتضاء آن میکند و اگر این ترس
مسلم ست و از مخالطت کفار بایشان خشیت استیصال مسلمین بقتل و ملاحمه بود پس شک نیست که قتل یکی یا جماعتی
اهون از استیصال جیش مسلمین و ادخال وهن بر هر مسلم در اقطار اسلامیه ست و این کشت و خون از باب دفع مفسده
کبیره بمفسده صغیره باشد و فی السنن حبار و لکن درین امر اکتفا بمجرد ظنون کاذبه و خیالات مختله نباید کرد زیرا که خطر

قتل مسلم پس عظیم ست بلکه لابد ست از انکه خشیت استیصال مستفق علیه معقول اهل رای وتجارب ست ولزوم دیت قتل شرعا
ظاهر ست چه دم مسلم مقتول هدر نرود ورائگان بر باد داده نیاید وهمچنین لزوم کفاره چنانکه تحقیقش در موطن آن گذشت
وادلهٔ کثیره از کتاب وسنت دلالت اوضح ترانه بر وجه روشن دارد بر قتل مشرکین ودر هیچیکی از انها منع از قتل رحم
ذی رحم که بیان حجت است وصالح تخصیص ادله عمومشود وارد نشده ومعهذا معارض ست بمثل خود پس رجوع بسوی چیزها
که در قرآن وسنت ثابت گشته واجب باشد فاعرف هذا ولیس هاهنا ما یوجب التخصیص والتقیید اما تحریق
وغیره پس اصل این ست که او تعالی ما را امر بقتل مشرکین کرده ولکن صفتی که قتل بران باشد معین نفرموده ونه از ما عهده
گرفته که چنین باید کرد نه چنان پس مانعی از قتل آنها بهر سبب قتل چه رمی وطعن وچه تحریق وهدم وچه دفع از شاهق ونحو
آن نیست ومنع نیامده مگر از سوختن انسان چنانکه در صحیح بخاری وغیره از حدیث ابی هریره آمده قال بعثنا رسول الله صلعم
في بعث فقال ان وجدتم فلانا وفلانا رجلین فاحرقوهما بالنار ثم قال حین اردنا الخروج اني کنت امرتکم
ان تحرقوا فلانا وفلانا وان النار لا یعذب بها الا الله تعالی فان وجدتموهما فاقتلوهما واین دال ست بر منع
تحریق بهر حال چه بعد از انکه آنحضرت صلعم ... دو مرد مشرک که مبالغ در ایذای نبی صلعم بودند ومستحق قتل گشته از سوختن
منع کرده وبچیزی تعلیل کرده که مفید عدم جواز تحریق احدی از عباد بنار ست مشرک باشد یا غیر مشرک گو در عصیان وتمرد
علی الله یا علی الرسول بمبلغ عظیم رسیده باشد وانچه از بعض صحابه واقع شده محمول بر نرسیدن دلیل ست وهمچنین قتل بمثله
ناجائز ست ودر احادیث کثیره از ان نهی آمده پس مخصص ادله قتل مشرکین باشد علی کل حال وبکل سبب من اسباب
القتل ومراد باحسان قتله در حدیث اذا قتلتم فاحسنوا القتلة ترک تعذیب وتعجیل در تحصیل موت ست واین نه
مختص بقتل سیف ست واستعانت بعبید نزد الجاء ضرورت بر مالکان واجب ست زیرا که منجمله اموال مسلمین اند اما امام
را نمیرسد که بی اذن مالکین از بندگان مدد جوید وبرین محمول ست رد آنحضرت صلعم عبید را اما بر آمدن زنان پس در
حدیث ربیع بنت معوذ ست نزد بخاری وغیره قالت کنا نغزو مع رسول الله صلی الله علیه وسلم نسقی القوم
ونخدمهم ونرد القتلی والجرحی الی المدینة وسلم وغیره از حدیث ام عطیه انصاریه آورده قالت غزوت مع
رسول الله صلی الله علیه وسلم سبع غزوات اخلفهم في رحالهم واصنع لهم الطعام واداوی
الجرحی واقوم علی الزمنی ونیز مسلم وغیره از انس روایت کرده اند که گفت کان رسول الله صلی الله علیه وسلم
یغزو بام سلیم ونسوة معها من الانصار یسقین الماء ویداوین الجرحی واین احادیث دلالت دارند بر
جواز خروج زنان همراه غزاة ... میکه غازیان را حاجت باشد بسوی اینها ومنافی آن نیست انچه بخاری وغیره

از حدیث عایشه اخراج کرده اند انها قالت قلت یا رسول الله نری الجهاد افضل الاعمال افلا نجاهد قال
لکن افضل الجهاد حج مبرور زیرا که این حدیث دال بر افضلیت حج مبرور ست و آن محل نزاع نیست و جواز غنیمت
نفوس کفار معلوم ست از ادله کتاب و سنت و اجماع سابق و لاحق مسلمین و آنچه ادله صحیحه دال اند بر جواز استرقاق کفار
بدون فرق میان عربی و عجمی و ذکر و انثی و در تخصیص اسرا عرب بعدم جواز استرقاق آنها دلیلی که صالح تمسک باشد قائم
نیست بلکه ادله متکاثره قائم اند بر آنکه حکم اینها حکم سائر مشرکین ست و آنحضرت صلعم جماعتی را از بنی تمیم بند کرده و عائشه را
فرمود که هر کرا خواهد از انها آزاد سازد و مبالغه کرد و فرمود من فعل هکذا فکانما اعتق رقبة من ولد اسمعیل و
اهل مکه را ارشاد نمود اذهبوا فانتم الطلقاء حاصل آنکه واجب در جهاد توقف ست بر مدلول ادله کثیره صحیحه از تخییر در هر
مشرک میان قتل و من و فداء و استرقاق و هر که دعوی تخصیص نوعی یا فردی از انواع و افراد آنها کند وی مطالب
بدلیل ست و آنکه از آنحضرت صلعم مروی ست که روز خیبر فرمود لو کان الاسترقاق علی العرب جائزا لکان الیوم
وانما هو اسر پس این روایت بهیچ وجه بصحت نرسیده و در سندش کسی ست که در غایت ضعف ست بلکه غایت ذریعت
و امر اسر نساء عرب ظاهرتر از ان ست که ذکر میتوان کرد و وقائع درین باب ثابت ست در کتب صحیحین و غیرهما و در کتب
سیر جمیعها و اما غنیمت اموال کفار پس دران اختلافی نیست و ادله کتاب و سنت بدان مصرح اند بقدر یست که غانم بغنیمت
مستبد نگردد زیرا که اگرچه او سبحانه غنیمت را از برای غانمین گردانیده لیکن قسمتش را بسوی نظر نبوی مفوض کرده و بعد
از آنحضرت مفوض بسوی ائمه مسلمین ست پس استبداد احدی از غانمین بانچه غنیمتش کرده خلاف تشریع الهی ست بلکه خیانت
مسلمین و غلول غنیمت باشد و این همه قبیح ست ادله بر منع و تحریمش و اثم صاحبش دلالت دارند و هرچه از انها ترخیص
آمده آن خارج ست ازین حکم چنانکه در حدیث ابن عمر نزد بخاری و غیره ست قال کنا نصیب فی المغازی العسل والعنب فناکله
ولا نرفعه و مسلم و غیره از حدیث عبدالله بن مغفل روایت کرده اند قال اصبت جرابا من شحم یوم خیبر فالتزمته
فقلت لا اعطی الیوم احدا من هذا شیئا فالتفت فاذا رسول الله صلعم متبسما و درین باب حدیثها ست و از ینجا
معلوم شده باشد که انچه جیش غنیمت کرده مشترک ست میان همه غانمین مسلمین بغیر فرق میان آنکه این غنیمت خود ایشان
کرده باشند یا غنیمت طلیعه یا سریه دیگر بود که تاراج این غنیمت نکرد مگر بقوت این جیش و اگر غنیمت بزور بازوی خود
نموده نه بقوت جیش پس طلیعه و سریه همچو جیش مستقل باشد و مستحق چیزی ست که بدان منفرد گشته و اما آنکه تنفیل
واحدی از غانمین قبیح ست مگر آنکه امام شرط کرده باشد چنانکه در صحیحین و غیرهما از حدیث ابی قتاده آمده ان النبی صلی الله
علیه وسلم قال یوم حنین من قتل قتیلا فله سلبه و در حدیث قصه ست و احمد و ابو داود باسناد که رجالش رجال

صحیح اند از حدیث انس آورده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال یوم حنین من قتل رجلا فله سلبه فقتل ابوطلحة عشرين رجلا واخذ سلابهم واخرج مسلم وغيره ان عوف بن مالك قال لخالد بن الوليد اما علمت ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالسلب للقاتل قال بلى ودر صحیحین وغیر ہما ست از حدیث سلمة بن الاكوع ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في قصة قتله للرجل صاحب الجمل الاحمر من قتل الرجل قالوا سلمة بن الاكوع قال له سلبه اجمع وہم در صحیحین وغیر ہما ست ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بسلب ابي جهل لمعاذ بن عمرو بن الجموح لكونه الذي قتله ومذہب جمہور آنست کہ قاتل مستحق سلب مقتول ست برابر ست کہ امیر جیش قبل از ان من قتل قتيلا فله سلبه گفته باشد یا نه ومن ہدای جمہور بآن رفته اند کہ قاتل مستحق آن نیست مگر آنکہ امام از برای این شرط کرده باشد ودال ست بر مذہب جمہور اشتہار این امر نزد صحابه در حیات نبوی کہ سلب قاتل راست گو امام نگفته باشد چنانکہ در حدیث متقدم عوف بن مالک ست وأما تنفیل پس آنحضرت صلعم تنفیل بربع بعد از خمس در بدأت وتنفیل ثلث بعد از خمس در رجعت فرمود اخرجه احمد وابو داؤد وابن ماجة من حديث حبيب بن مسلمة وصححه ابن حبان وابن الجارود والحاكم واخرج احمد والترمذي وابن ماجة وصححه ابن حبان من حديث عبادة بن الصامت ان النبي صلعم كان ينفل في البداءة الربع وفي الرجعة الثلث واخرج احمد وابو داؤد وصححه الطحاوي من حديث معن بن يزيد قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينفل بعض من يبعث من السرايا لانفسهم خاصة سوى قسم عامة الجيش وخمس در ہمہ واجب ست ودر صحیحین وغیر ہما ست از حديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث سرية قبل نجد فخرجت فيها فبلغت سهماننا اثنى عشر بعيرا ونفلنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيرا بعيرا ودرین باب احادیث کثیر ست وأما بودن صفی از برای امام پس در حدیث یزید بن عبد الله ست كنا بالمربد اذ دخل رجل معه قطعة اديم فقرأناها فاذا فيها من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى بني زهير بن اقيش انكم ان شهدتم ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة واديتم الخمس من المغنم وسهم النبي صلى الله عليه وسلم وسهم الصفي انتم آمنون بامان الله تعالى فقلنا من كتب لك هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واخرج ابو داؤد باسناد رجاله رجال الصحيح وصححه ابن حبان والحاكم من حديث عائشة قالت كانت صفية من الصفي ولكن معارض ست حدیث ابن مالک در صحیحین وغیر ہما قال صارت صفية لدحية الكلبي ثم صارت لرسول الله صلى الله عليه وسلم واین از صحیحین طریقہا ست وہر چہ درین ہر دو ست مرجح ست بر آنچہ خارج از این

بر دوست کما هو معلوم و از انچه دال ست بر ثبوت صفی از برای امام حدیث ابن عباس ست ان النبي صلی الله علیه وسلم تنفل سیفه ذا الفقار یوم بدر اخرجه احمد والترمذي وحسنه وابو داؤد و نسائی از عامر شعبی مرسلا آورده قال کان للنبي صلی الله علیه وسلم سهم یدعی الصفی ان شاء عبدا وان شاء امة وان شاء فرسا یختاره قبل الخمس و از ابن عون آمده قال سألت محمد بن سیرین عن سهم النبي صلی الله علیه وسلم والصفی قال کان یضرب له سهم مع المسلمین وان لم یشهد والصفي یوخذ له رأس من الخمس قبل کل شیء اخرجه ابو داود باسناد رجاله ثقات ولکن مرسل ست و مجموع انچه ذکر رفت دال ست بر ثبوت صفی از برای امام بعد ازانکه او را سهمی برسند حاضر باشد یا غائب و بودن قسمت بعد از تخمیس منصوص قرآن کریم ست واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه الآیة و نیست خلاف دران و تقیید بذکور بجهت آنست که آنحضرت صلعم زنان حاضرین را سهمی همچو سهام رجال مقرر نمیکرد چنانکه در صحیح مسلم وغیره ست از حدیث ابن عباس ان النبي صلی الله علیه وسلم کان یغزو بالنساء فیداوین الجرحی ویحذین من الغنیمة واما سهم فلم یضرب لهن و آنکه در حدیث ابن زیاد عن جدته ام ابیه آمده ان النبي صلی الله علیه وسلم اسهم لها ولمن معها من النساء کما اسهم للرجال عنده فتح خیبر اخرجه احمد وابو داؤد پس در سندش راوی مجهول ست و بقیه اش ضعیف پس حجت بدان قائم نگردد نه بمعارضه اش بانچه در صحیح ثابت ست چه رسد و حمل آن بر رضخ کرده اند و غنیمت حق مکلفین ست زیرا که در راه خدا مقاتله می کنند و صبیان مقاتل نیند و لهذا آنحضرت اذن نمیداد در غزو مگر کسی را که مقاتل بالغ گردد چنانکه در کتب سیر و حدیث ست و آنکه ترمذی از اوزاعی آورده اسهم النبي صلی الله علیه وسلم للصبیان بخیبر پس حجت بدان غیر قائم ست لا سیما بارسال این روایت و مخالفتش باحادیث صحیحه و این سهام محمول ست بر رضخ و همچنین عبید از اهل غزو نیند و استحقاق غنیمت غانمین راست مسلم وغیره از ابن عباس روایت کرده اند انه سئل عن المرأة والعبد هل کان لهما سهم معلوم قال لا الا ان یحذیا من غنائم القوم و در حدیث او ست رضی الله عنه قال کان النبي صلی الله علیه وسلم یعطي المرأة والمملوك من الغنائم دون ما یصیب الجیش اخرجه احمد وابو داؤد والترمذي وصححه و این نیز محمول بر رضخ ست و مثله ما اخرجه احمد وابو داود والترمذي وصححه من حدیث عمیر آبي اللحم قال شهدت خیبر مع سادتي فکلموا فيّ رسول الله صلی الله علیه وسلم فامرني فقلدت سیفا فاذا انا اجره فاخبر اني مملوك فامر لي بشيء من خرثي المتاع و اگرچه غنیمت حق غازیان غانمان ست لیکن رد آن بحکم جیش مقاتل باشد زیرا که موجب زیادت قوت و رغبت در قتال و سبب افزایش ضعف و فشل و رهبت عدو در اقدام بر جیش مقابل از مسلمین ست و انچه در

عطای آنحضرت از برای حاضر قسمت که نه مقاتل ست و نه رد وارد شده محمول بر رضخ ست نه بر سهام چنانکه در صحیحین
وغیرهما از حدیث ابی موسی آمده که انه قدم هو وجعفر بن ابی طالب ومن کان معهم فی السفینة التی رجعوا فیها
من الحبشة الی رسول الله صلعم وانه کان قدومهم علیه صلعم حین افتتح خیبر قال فاسهم لنا او قال
اعطانا وما قسم لاحد غاب عن فتح خیبر منها شیئا الا لمن شهد معه الا لاصحاب سفینتنا مع جعفر و
اصحابه قسم لهم معهم وهرکه از معرکه بگریخت اورا اثری در تحصیل غنیمت نبود زیراکه ضرری و وهنی که بسبب فرار
او بر غزاة مقاتلین حاصل شده بیشتر ازان تقویت ست که در حضور این گریزندگان همراه غزاة قبل از احراز غنیمت دست هم
میداد وحق مذهب جمهور ست که فارس را با فرسش سه سهم باشد وراجل را یک سهم وبرین ست دلالت احادیث صحیحه کثیره
وهرکه قائل دو سهم از برای فارس ست حجت وی حدیث مجمع بن جاریه انصاری ست قال قسمت خیبر علی اهل الحدیبیة
فقسمها رسول الله صلی الله علیه وسلم علی ثمانیة عشر سهما وکان الجیش الفا وخمس مائة فیهم ثلثمائة فارس
فاعطی الفارس سهمین والراجل سهما اخرجه احمد وابو داود لکن در اسناد اینحدیث نزد جماعه از حفاظ ضعف ست
با توهم روایت حیث قال فیهم ثلثمائة فارس با آنکه دو صد سوار بودند نه سه صد و معهذا تاویلش ممکن ست چه توان گفت
که فارس را سهم فرس او هم بداد واین دو سهم شد وسهم سوم او با سائر رجال بود و دال ست برین مراد روایت ابن ابی شیبه
از برای اینحدیث باین اسناد بلفظ للفرس واخرجه ایضا احمد عن ابی اسامة وابن نمیر معا بلفظ اسهم للفرس
حاصل آنکه بهر حال تاویل این لفظ که در حدیث مجمع بن جاریه آمده واجب ست چه احادیث کثیره صحیحه از جماعه از صحابه آمده است
که آنحضرت صلعم فارس را سه سهم داد یک اورا و دو فرس اورا و وجه آنکه سوار حاضر وقعه را سه سهم باشد اگرچه پیاده قتال
کرده آنست که آنحضرت اورا و اسپ اورا سه سهم داد و نپرسید که بر اسپ جنگ کرده یا پیاده و ترک استفصال نازل
بمنزله عموم ست وهرکه بمرد وارث میت مالک سهم اوست بدون فرق میان غنائم ونحو آن ونیست دلیل بر مشروعیت
رضخ از برای حاضر غنیمت که غیر از مقاتلین باشد مگر حدیثی که درباره نساء وصبیان وعبید گذشته واما ما عدای اینها
پس امام را میرسد که هرکه قدمی در اسلام دارد تخصیص وی بچیزی از غنیمت فرماید چنانکه در حدیث متقدم ابی موسی ست
ورفع روایت الغنیمة لمن شهد الوقعة بصحت نرسیده پس در خور قیام حجت نباشد حاصل آنکه غنیمت مستحق غانمین ست
وایجاب چیزی ازان از برای غیر غانمین بلکه ندب آن محتاج دلیل ست بلکه رضخ را مباح گفتن هم روا نیست زیراکه تصرف ست
در ملک غیر بغیر امر او وقیاس غیر نبی صلعم بر نبی علیه السلام صحیح نباشد لانه اولی بالمؤمنین من انفسهم و دلیل ست بر تطهیر اوانی مشرکین
حدیث جابر بن عبدالله گفته کنا نغزو مع رسول الله صلی الله علیه وسلم فنصیب من آنیة المشرکین واسقیتهم

فنستمتع بها ولا نغيب ذلك عليهم و چون سائر مسلمين مال مسلم را از کفار بستانند مالک آن احق باشد بآن پیش از قسمت دیگران
چنانچه در صحیح آمده ان المشرکین اخذوا ناقة رسول الله صلی الله علیه وسلم العضباء فاخذتها امرأة من الانصار
کانت فی اسرهم و رجعت لرسول الله صلی الله علیه وسلم و هم در صحیح ثابت شده انه ذهب فرس لابن عمر
فاخذه المشرکون فظهر علیهم المسلمون فرد علیه فی زمن رسول الله صلی الله علیه وسلم وابق عبد له
فلحق بارض الروم وظهر علیهم المسلمون فرده علیه خالد بن الولید بعد النبی صلی الله علیه وسلم و هر چه
بر داشتنش از غنیمت دشوار آید آنرا سوختن باید زیرا که در حدیث صحیحین و غیرهما از ابن عمر آمده ان النبی صلی الله علیه وسلم
قطع نخل بنی النضیر وحرق و نزل فی ذلک قوله تعالی ما قطعتم من لینة او ترکتموها الآیة و هم در صحیحین و غیرهما ست
ان جریر بن عبد الله حرق ذا الخلیصة بالنار فبرک رسول الله صلعم علی خیل احمس و رجالها خمس مرات
و احمد و ابو داود و ابن ماجه از اسامه بن زید روایت کرده اند قال بعثنی رسول الله صلی الله علیه وسلم الی قریة
یقال لها ابنا فقال ائتها صباحا ثم حرق و در سندش ضعف ست و جمهور بآن رفته اند که تحریق و تخریب در بلاد عدو
جائز ست و اوزاعی و لیث و ابو ثور آنرا مکروه گفته اند و لکن نزد ایشان دلیلی بر منع نیست و تمسک بآنچه در موطا از ابی بکر آمده
انه قال لیزید بن ابی سفیان حین بعثه الی الشام ولا تعقرن نخلا ولا تحرقه صحیح نیست زیرا که قول صحابی ست حجت
بدان نمی استد میکه منفرد باشد فکیف که خلاف ما صح عن الشارع بود و دلیل بر عدم جواز احراق مستحق القتل کافر باشد یا غیر آن گذشته
و همچنین جائز نیست تحریق حیوان مگر بعد از ذبح چه از تعذیب بنار نهی آمده و دفن یا کسر سلاح چون حمل آن از ارض عدو دشوار
افتد برای امام ست و او را میرسد که امر باتلاف آن و نحو آن از آلات حرب بسببی از اسباب مقتضیه تلف فرماید
فصل دار الحرب دار اباحت ست زیرا که او تعالی ما را امر بقتال اهل شرک کرده و دما و اموال و نساء ایشان را از برای ما
مباح فرموده پس ازین حیثیت بر اصل اباحت باشند خواه ایشان در دیار ایشان باشند یا در غیر دیار ایشان و لکن تقیید این اطلاق
لائق حال ست زیرا که عصمت دم مسلم و مال مسلم که در دار الحرب باشد هنوز باقی ست احدی را از مسلمانان خلاف این عصمت
جائز نیست چه دار الاباحة بودن دار الحرب از همین حیثیت ست که ذکر یافت نه مطلقا و جواز شراء چیزی که از دار الحرب
گرفته شده ظاهر ست چه هر که آنرا گرفته مالک آن چیز ست و این آخذ اگر مسلمان ست شراء والد و ذی رحمش از و صحیح نباشد
چه مسلم مخاطب ست باحکام اسلام و منجمله آن احکام یکی عتق رحم اوست بروی و اگر کافر ست در شراء رحم او باکی نیست بنابر
آنکه هر چند مخاطب بشرعیات ست لکن این باعتبار اثم اوست بر ترک شرعیات نه باعتبار صحتش از و زیرا که اسلام شرط ست
از برای صحت و آنکه گفته اند که در دار الحرب قصاص نباشد بیوجه محض ست دلیلی از کتاب و سنت و قیاس صحیح و اجماع

بران نیست وکیفیت که احکام شرعیه لازم حال اهل اسلام ست در هر زمان ومکان که یافته شوند ووجود دار الحرب ناسخ احکام
شرعیه یا بعض آن نیست وقصاصی که حق تعالی ایجاب آن بر مسلمانان کرده ثابت ست در دار الحرب چنانکه در غیر آن
ثابت ست مهما وجدنا الی ذلک سبیلا نیست فرق میان قصاص وثبوت ارش مگر مجرد خیال مبنی بر هبا زیرا که هر واحد
ازین هر دو حق محض آدمی ست حکم بدان از برای وی بر خصم او واجب ست واین مفوض باختیار اوست وغایت آنچه درین
باب ثابت شده وضع دماء واقعه در ایام جاهلیت ست که از آنحضرت صلعم واقع گشته ودران تعرضی از برای دماء مسلمین
نیست پس این دماء بر همان احکام اسلام باشد که در باره ارش وارد گشته وهیچ شی ازین احکام مرفوع نشود مگر بدلیلی
که صالح نقل بود ورنه بقا بر امر ثابت در شرع از لزوم قصاص ولزوم ارش واجب ست ومسلمانی که با امان اهل حرب
داخل دار الحرب گردد او را میرسد که بر هرچه از اموال حربیان وسفک دماء آنها قادر ومتمکن باشد بگیرد وبکند واسلام
حربی که در دار الاسلام اسلام آرد عصمت ست از برای مال واولاد او که بحد بلوغ نرسیده وهرکه زعم کند که چیزی از
مال مسلم بنا بر آنکه این مال او در دار الحرب ست حلال ست این حرف از وی جز بدلیلی که دال بر نقل از عصمت باشد پذیرفته
نشود ودلیل موجود نیست واحادیث صحیحه مصرح اند بآنکه تکلم کفار بکلمه اسلام عاصم دماء واموال آنهاست ودرین احادیث
مغنی ست از غیر خود در استدلال برین مدعا واز غرائب آراء مبنیه بر سراب فرق کردن ست میان اسلام کفار در دار الاسلام
ومیان اسلام آنها در دیارشان ومیان مال منقول وغیر منقول که برین فرق اثارتی از علم نیست ورد این فرق ست
اخراج احمد وابو داؤد باسناد رجال ثقات که ان النبي صلی الله علیه وسلم حاصر بني قريظة فاسلم ثعلبة واسيد
بن شعبة فاحرز لهما اسلامهما اموالهما واولادهما الصغار ودرین باب حدیثهاست وبالجمله اسلام حاصن
جمیع اموال اوست خواه در دار الاسلام باشد یا دار حرب وخواه نزد مسلم بود یا نزد حربی وفرق کردن دران بی وجه ست

فصل در بیان بغی

قرآن کریم وسنت مطهره بتسمیه کسیکه با محقین بمقاتله پیش آمد ببغی وباغی آمده قال الله عز وجل وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي ودر صحیح ثابت شده
ان عمار بن یاسر تقتله الفئة الباغية پس باغی عبارت از مومنی ست که خارج از طاعت امامی شده که حق تعالی
طاعتش را بر عباد خویش واجب ساخته ست وقادح ست بروی در قیام او بمصالح مسلمین ودفع مفاسد از مومنین از
غیر بصیرت وبر غیر طریقه مناصحت وچون همراه این خروج وقدح محاربه وقیام را در وجه امام هم منضم ساخت بغی او تمام
وکمال شد وبغایت رسید وبنهایت انجامید وهر فرد از افراد مسلمین مطالب آمد بمقاتله ومقابله او لقوله سبحانه وتعالی

فان بغت احدٰهما الاٰیة و قعود از نصرت حق نیز از باب ورع ست بعد از آنکه حق تعالی فرموده فقاتلوا التي تبغی حاصل آنکه چون بغی متبین گردد و التباسی دران نماند و باغی در صلح ندرآید قعود از مقاتله اش خلاف امر الٰهی ست و نزد لبس واجب نبود تا آنکه محق از مبطل نمایان گردد و سعی در صلح واجب آید و اظهار اجمعی که امام در مسئله از مسائل اجتهادیه مسالک مسلک خلاف مقتضای دلیل شده داخل بغی نیست زیرا که مجتهدان همین نیز بجا بوده اند و لکن آنچه لائق ست آنست که هر گاه غلط امام ظاهر گردد وی امام را نصیحت کند و بر وی اشهاد بروی شناعت خطا نسازد بلکه چنانکه در حدیث آمده که دستش گرفته بخلوت برد و بذل نصیحت فرماید و سلطان خدا را ذلیل نماید و در اول کتاب امامت گذشته که خروج بر ائمه جائز نیست هر چند در ظلم بمبلغ بالغ چرا نرسیده باشند مادام که نماز بر پا دارند و کفر اشکار از ایشان سر بر نمیزند و احادیث وارده درین معنی متواتر ست و لکن بر مامور طاعت امام در طاعة الله و عصیان امام در معصیت خدا واجب ست و نیست طاعت مخلوق در معصیت خالق و مامور یکه آنچه وا دانی ست با امر تمید بحق ست ازین حیثیت و همچنین غیر مطیع او در آنچه خدا طاعت امام بر وی واجب ساخته از جهاد یا ولایت بحق یا نصیحت و جز آن باغی ست و همچنین اگر قائم بامری شده که اختیارش بسوی امام بود زیرا که خود را بجای او نشانیده و بمقعدیکه قعود کردنیست از برای کسیکه امام باشد و امامتش بمبایعت مسلمین ثابت گردد نمی شاید پس ازین حیثیت باغی باشد و حکم باغی آنست که اسیرش قتل نکنند و جریح را نکشند و مدبر را قتل نمایند در حدیث ابن عمر ست ان النبي صلی الله علیه وسلم قال لابن مسعود یا ابن ام عبد ما حکم من بغی من امتي قال الله و رسوله اعلم قال لا یتبع مدبرهم ولا یجهز علی جریحهم ولا یقتل اسیرهم اخرجه الحاکم و صححه و البیهقي و لکن در سندش کوثر بن حکیم ضعیف ست بیهقی گفته هذا الحدیث ضعیف و لکن مقوی اوست آنچه ابن ابی شیبه و حاکم و بیهقی از طریق عبد خیر از علی رضی الله عنه روایت کرده اند بلفظ نادی منادی علي یوم الجمل الا لا یتبع مدبرهم ولا یذفف علی جریحهم و سعید بن منصور از مروان بن حکم اخراج کرده قال صرخ صارخ علي علیه السلام یوم الجمل لا تقتلوا مدبرا ولا تذففوا علی جریح ومن اغلق بابه فهو امن ومن القی السلاح فهو امن ابن حجر گفته قد صح عن علي علیه السلام من طرق و بیهقی از ابی امامه آورده قال شهدت صفین فکانوا لا یجهزون علی جریح ولا یقتلون مولیا ولا یسلبون قتیلا و هم از ابی فاخته روایت نموده ان علیا علیه السلام اتی باسیر یوم صفین فقال لا تقتلني صبرا فقال لا اقتلك صبرا اني اخاف الله رب العالمین ثم خلی سبیله و درین باب آثار کثیره ست از جناب مرتضوی زیرا که وی رضی الله عنه مبتلی بقتال بغاة گردیده علی اختلاف انواعهم و عمادرا . . و تی اصل این باب ست و

درین باب نیامده و بالجمله جائز نیست قتل و مقاتله باغی مگر در حال حرب نه بعد از هرب اگرچه بجانب فیئه خود برگردد
یا اندیشه عود داو دامنگیر باشد و تعنی بغی نه مختص بنوعی دون نوعی ست و بطائفه دون طائفه بلکه شامل هر آنکس ست
که از وی بغی صورت گیرد خواه این بغی بر امام باشد یا بر طائفه از مسلمین یا بر فردی از افراد ایشان زیرا که سند صحیح ست
زیر قوله تعالی فان بغت احداهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیئ الی امر الله و مال بغاة در خور غنیمت نیست
خواه همراه خود در معرکه قتال حاضر آورده باشند یا حاضر نیاورده و در خانها گذاشته زیرا که معصوم ست بعصمت اسلامیه
و هر که دعوی خروج چیزی از ان اموال از ین عصمت شرعیه کند بر وی دلیل ست چنانکه حدیث متقدم ابی امامه افاده همین
کرده و آنکه از علی علیه السلام مروی گشته که روز جمل فرمود انظروا الی ما حضروا به الحرب من آله فاقبضوه و ما سوی
ذالک فهو لورثتهم پس بیهقی گفته که منقطع ست و صحیح آنست که هیچ ازان نگرفت و نه سلب قتیل ستاند انتهی و نیز
بیهقی از علی آورده که وی سلب نمیگرفت و ازینجا شناخته باشی که نیست فرق در میان آنچه جلبش کردند و آنچه جلبش نمودند
و نه میان آله حرب و جز آن و میان مغصوب و غیره آری امام را تضمین باغیان و اعوان آنها میرسد زیرا که این اموال بدون
حلت گرفته اند پس بازگرفتن آن یا مثل را جائز باشد چه امام ماموریست بامر معروف و نهی از منکر و باخذ بر ید ظالم و انصاف
مظلوم و این از همین قبیل ست و نیست فرق درآنکه آنچه اینها گرفته اند اموال بنی آدم باشد یا اموال بیت المال مسلمین
زیرا که اینهمه مظلمه ست و من استشکل مثل هذا و اورد فی تائید الحجة فیه ما لا یسمن و لا یغنی من جوع فلم یصب
و با آنکه تضمین بغاة بآنچه از راه ظلم و عدوان گرفته اند حق ست لکن املاکی که آنرا از ملک خود در تقرب آلهی همچو وقف و جز آن
برآورده اند و بموقع خود واقع شده امام را نقض آن و گرفتن آن در عوض آنچه تلفش ساخته اند نمی رسد زیرا که این اموال
در ملک شان نمانده بلکه در مصرف تقرب رفته پس نقض آن بهیچ حال جائز و لائق حال امام نباشد همچنین حال آن مال ست
که در مباحی یا محظوری از املاک خود خارج کرده اند چه درین خارج ملک آنها باقی نمانده بلکه در دست دیگری رفته و خطاب
ضمان بآنها در املاکی ست که زیر ایدی شان باقی ست و مسلمانی که مال خدا در دست یکی از آنها یافت آنرا بر جان خود صرف
نکند اگرچه مستحق آن باشد بلکه چون بیاید به بیت المال رساند تا امام در مصرف وی صرفش نماید **فصل** تامین رسل ثابت ست
در شریعت اسلام بثبوتی که در علم آن شکی و شبهتی نیست نزد آنحضرت صلعم رسل کفار می آمدند و احدی از صحابه متعرض بحال
آنها نمی شد و این طریقه مستمره و سنت ظاهره ست بلکه شیوه غیر اهل اسلام از ملوک کفار نیز همین بوده ست و رسل آنحضرت
پیش آنها بدون تقدم امان از طرف آنها میرفتند و هیچکی تعرض نمیکرد حاصل آنکه اگر قائلی بگوید که تامین رسل
متفق علیه شرائع ست چندان دور نباشد و همین معنی نزد مشرکین اهل جاهلیت عهده اوشان هم معلوم بود و لهذا جناب

نبوت ارشاد کرد لولا ان الرسل لا تقتل لضربت اعناقکما و این کلمه بهر دو رسول مسیلمه کذاب فرمود اخرجه
احمد وابوداود و درین کلمه تصریح ست بآنکه شان رسل آنست که در اسلام و ما قبل آن کشته نمی شوند ومثل اوست آنچه
در حدیث احمد وابوداود ونسائی وحاکم آمده وفیه ان ابن مسعود قال فمضت السنة ان الرسل لا تقتل و ادله
درباره تامین احدی از مسلمین بسیارست ازانجمله حدیث علی ست نزد احمد وابوداود ونسائی وحاکم مرفوعاً قال ذمة
المسلمین واحدة یسعی بها ادناهم وازانجمله ست حدیث عمرو بن شعیب عن ابیه عن جده مرفوعا بلفظ یدالمسلمین
علی من سواهم تتکافا دماؤهم ویجیر علیهم ادناهم ویرد علیهم اقصاهم وهم ید علی من سواهم
و این نزد احمد وابوداود و ابن ماجه ست و ابن حبان هم آنرا در صحیح خود از حدیث ابن عمر مطولاً روایت کرده و ابن ماجه
آنرا از حدیث معقل بن یسار مختصراً آورده واخرجه ایضا مسلم من حدیث ابی هریرة بلفظ ذمة المسلمین
واحدة فمن اخفر مسلما فعلیه لعنة الله والملائکة والناس اجمعین وهو ایضا متفق علیه من حدیث
علی باطول من هذا واخرجه البخاری من حدیث انس و درین باب حدیثها ست و در لفظ ادناهم عبد
و زن و صبی داخل اند ولکن ابن منذر حکایت اجماع کرده ست برآنکه امان صبی غیر جائز ست پس این اجماع مخرج صبی خواهد بود
از دخولش زیر لفظ مذکور واما زن پس هم ابن منذر گفته که اجمع اهل العلم علی جواز امان المرأة انتهی و دال ست
بران حدیث ابی هریره مرفوعاً ان المرأة لتاخذ للقوم اخرجه الترمذی وحسنه یعنی تجیر علی المسلمین
و در حدیث عائشه ست نزد ابوداود ونسائی قالت ان کانت المرأة لتجیر علی المسلمین فیجوز و در صحیحین وغیرهما ست
از حدیث ام هانی که وی مردی را که فلان بن هبیره اش میگفتند امان داد آنحضرت فرمود قد اجرنا من اجرت یا ام هانی
واما عبد پس وی نیز داخل ست زیر قوله صلعم یسعی بها ادناهم وجمهور امان عبد را جائز داشته اند وابوحنیفه
گفته اگر مقاتله کند امانش جائز باشد والا فلا واما اشتراط اسلام پس باین جهت ست که ادله دال نیند مگر بر امان صادر
از مسلمین یا از احدی از اهل اسلام و لابد ست در صحت امان اختیار و امان در ادله مطلق آمده نه مقید بوقت ولکن سلطان را
جائز ست که امان مطلق را مقید کنند واگرچه بمدت طویله باشد و مقدار مدت حسب مقتضای مصلحت باشد اگر امان گیرنده
بدان رضا داد و ورنه رد کرده شود بسوی مامن خود و این امان صحیح ست اگرچه باشاره باشد زیرا که مراد اشعار بتامین ست
بهرچه محصل شعور باشد و وفا بذمه از ضروریات دین ست و در آیات قرآنیه و احادیث صحیحه تکریر امر بدان واقع شده
و ذم غادر بصحت رسیده و وعید بران در غیر یک حدیث آمده و وجه عدم تمکین مستامن از شراء آله حرب آنست که وی عود
بدار الحرب خواهد کرد و این سلاح که خریده ست موجب قوت کفار بر مسلمانان خواهد شد پس عدم تمکین وی لابد ست

زیراکه دران مصلحت ست وعدم بینه بر مومن ست یعنی بر کسیکه تامین بروی واقع شده چه اصل عدم امان ست پس
قول قول منکر باشد چه بینه بر مدعی بود ونیست فرق درانکه این امان قبل از فتح باشد یا بعد از ان مگر آنکه از قرائن چیزی
ثابت شود که مثبت ظاهر از برای مومن باشد زیراکه ظاهر مقدم ست بر اصل پس قول قول او بود وجائزست امام را
عقد صلح بنابر مصلحت بدلیل قوله عز وجل وان جنحوا للسلم فاجنح لها واین دلالت دارد بر جواز مصالحه نزد صلح
خواستن کفار وبر جنوح بسوی مصالحت وگفته اند که جائز نیست بقوله سبحانه ولا تهنوا وتدعوا الی السلم وانتم
الاعلون ولکن غیر مخفی ست که میان هر دو آیه معارضه نیست چه آیه اولی دال ست بر آنکه چون کفار جنوح کنند ما هم جنوح
کنیم وآیه دیگر دلالت دارد بر عدم جواز دعا از طرف مسلمین برای سلم وجمع میان هر دو باین طریق ست که جائزست
عقد صلح نزد طلب کفار ونا جائزست خواستن آن از طرف مسلمین اگر وثوق بنصر دارند وایضاح کلام برین مرام
در تفسیر فتح البیان کرده ایم فلیرجع الیه وبعض گفته اند که اصلا مصالحت درست نیست وانچه درین باره آمده منسوخ ست
بقوله تعالی اقتلوا المشرکین ونحوها ونیست وجه از برای دعوی نسخ ونیز جمع ممکن ست بآنکه قتل ومقاتله کفار تا انجاست
که مائل بصلح نشوند وجنوح بسوی سلم ننمایند ووجه اعتبار مدت در صلح آنست که اگر مدت مطلق باشد یا موبد بود مبطل
جهاد گردد وکدام جهاد که اعظم فرائض اسلام ست پس ضرورست که مدت صلح معلوم باشد بر حسب مصلحت مرئیه امام وچون
کفار مستظهر وغالب برآیند ومستعلی شوند امام را میرسد که مدت صلح را دراز کند اگرچه فوق ده سال باشد زیراکه دلیلی
بر عدم جوازش نیامده خصوصاً چون مصلحت مقتضی اطالت آید وآیات قرآنیه واحادیث صحیحه در وفا راین صلح اکثر
ازان ست که بحصر می تواند درآمد اگرچه این صلح برردکسی باشد که مسلمان شده بیاید زیراکه در صلح حدیبیه از آنحضرت
صلعم همچنین واقع شده که کفار قریش شرط کردند که هر که از ما مسلمان شده نزد شما رسد اورا بما بازگردانید آنحضرت
باین شرط وفا کرد وبعد از صلح حدیبیه چون ابو جندل وابو بصیر آمدند این هر دو را باز پس ساخت کما هو ثابت فی الصحیح
وهم درهمین حدیث آمده که انهم اجاروا والنبی صلی الله علیه وسلم ابا جندب فلم یرده الیهم وهم درین
حدیث ست که آنحضرت صلعم زنان را رد نکرد لقوله عز وجل اذا جاءك المومنات الی آخر الآیه وهمچنین عبیدرا
واپس نفرمود کما اخرجه ابو داؤد والترمذی وقال حسن صحیح من حدیث علی رضی الله عنه قال خرج
عبدان الی رسول الله صلی الله علیه وسلم یعنی یوم الحدیبیة قبل الصلح فکتب الیه موالیهم فقالوا والله یا
محمد ما خرجوا الیك رغبة فی دینك وانما خرجوا هربا من الرق فقال ناس صدقوا یا رسول الله صلعم فغضب رسول الله صلعم
وقال ما اراکم تنتهون یا معشر قریش حتی یبعث الله علیکم من یضرب رقابکم علی هذا وابی ان یردهم

وقال هم حنفاء الله عزوجل واین لفظ دال ست برآنکه فرار عبید بسوی مسلمین موجب احرار گردیدن آنهاست چنانکه روز طائف هر که از عبید مشرکین گریخته آمد آنحضرت او را ازاد نکرد و منهم ابو بکرة کما فی صحیح البخاری و مسند احمد عنهما و بالجمله ارجاع کسی که از مشرکان بسوی مسلمانان فرار کرده بیاید واراده دخول در اسلام کند مخالف مقتضای شریعت و منافی عزت موجبه اسلامیه ست کما لا یخفی پس امام را باز گردانیدن این کسان جائز نیست مگر وقتیکه ظن غالب باشد که اگر ارجاع نکند ضرر کفار بمسلمین بیشتر رسد و در شوکت اسلامیه ضعف رود و هر و بر رهن یا مال گذاشتن بر رای امامست اگر مصلحت بیند بکند و جائز ست فک اسرای کفار باسرای مسلمین زیراکه حق تعالی میفرماید فاما منا بعد و اما فداء و فدا عام ست از انکه بمال باشد یا بفک اسرای آنها باسرای اسلام چه اینهمه فداست و از انحضرت صلعم فک اسیری از بنی عقیل باسیری از اصحاب که نزد ثقیف بود واقع شده چنانکه در صحیح مسلم وغیره ست و کریمه ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض معارض امر بفدا نیست چه غایت انچه درین آیه ست تقدیم اثخان بر فداست نه آنکه فدا جائز نیست ورونه بدر آنحضرت صلعم از اسرای مشرکین فدا گرفت واین فدا مال بود و پس گذاشتن اسیری بر مال جائز باشد و اما حمل رؤس پس اگر در برداشتن سرها تقویت قلوب مسلمین و اضعاف شوکت کافرین باشد پس لا نعلم انه ممنوع است بلکه فعل حسن و تدبیر صحیح ست و تعلیل بانکه این سرها نجس ست چیزی نیست زیراکه حملش بدون تلوث بدان و مباشرت آن ممکن باشد و جوازش متوقف بر ثبوت این حمل از انحضرت صلعم نیست چه تقویت جیش اسلام و ترهیب جیش کفار مقصدی از مقاصد شرع و مطلبی از مطالب دین ست شکی و شبهتی دران نیست و در ایام صحابه حمل رؤس اتفاق افتاده و آنکه حملش در ایام نبوت روایت کرده اند بصحت نرسیده و مثله کردن حرام ست و در احادیث کثیره صحیحه ازان نهی آمده و طرفی ازان پیشتر گذشته و بود رسول خدا صلعم وصیت میکرد کسی را که از جیوش مسلمین میفرستاد بآنکه مثله نکنید و آنحضرت صلعم اسرای بدر را که باقی بودند بر کفر رد کرد و حق تعالی میان من و فدا مخیر فرمود کما فی قوله فاما منا بعد و اما فداء و مقتضای جواز فدا آنست که بر همان دین که بوده اند برگردند چه اگر اسلام آرند فدا ازانها گرفته نشود بلکه جائز ست که امام اسیر حربی را باز پس سازد بدون فدا اگر بیند که دران صلاح ست و همین ست مقتضای تخییر میان من و فدا چه منّ آنست که منت نهد بفک اسیر و ارجاع او بسوی قوم وی بر حالیکه بران بوده ست و این اجرا از آنحضرت صلعم در غیر موطن صورت وقوع گرفته و ظاهر اد له آنست که بدل جزیه از هر کافر که باشند موجب کف از قتال او ست بود آنحضرت صلعم که از اصحاب خود امرا را با جیش بر طوائف مختلفه می فرستاد و بایشان وصیت می فرمود و بجمله وصایای آنها این بود که اگر بدل جزیه کنند پذیرفته شود چنانکه در حدیث بریده نزد مسلم وغیره ست قال کان

رسول الله صلعم اذا امر اميرا على جيش او سرية الحديث وفيه فان هم ابوا فاسألهم الجزية فان
اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم پس لفظ كان دال است بر آنكه شان نبوى در هر جيش بعوث همين بود وقوله تعالى
درباره اهل كتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون معارض آن نيست زيرا كه اهل كتاب نوعى از انواع
كفار اند كه چون جزيه دهند كف از قتال آنها واجب باشد ونيز ورود امر بقتال مشركين در آيه سيف وغيره منافى آن
نباشد زيرا كه قتال آنها واجب است مگر آنكه جزيه دهند كه درين هنگام ترك قتال ايشان واجب باشد چنانكه اگر اسلام مى آوردند
كف واجب مى شد ونيست منافى اين قسم هيچ از احاديث … كه امر باخراج يهود ونصارى از جزيره
عرب چه غايتش آنست كه مصالحه ايشان بجز … در جزيره عرب جائز نبود واين منافى آن نيست كه مصالحه با آنها بضرب جزيه
بر آنها در غير جزيره عرب جائز باشد تا آنكه هركه … كند كه بر طائفه از طوائف كفار ضرب جزيه روا نيست … اند
ميان اسلام يا سيف بروى دليل آوردن واجب است … دليلى كه … مگر آنچه … شده
كما قدمنا وكما يأتى انشاء الله تعالى وقوله وهم صاغرون … كه … ايشان را … و…
ونحو آن از ديگر … اهل جزيه … چنانكه … مركوب
ونحو آن ازان منع كرده آيند عمر بن خطاب رضى الله عنه … عهد … رجال …
خود معتمد شوند ذكر كرده از انجمله اين است كه … از قلنسوه وعمامه ونعلين وفرق … باهل اسلام … وانجمله
آنست كه مقدم رؤس خود ببرند وبراوساط خويش زنار ببندند … چيزى از … در راه مسلمانان ظاهر نسازند
وانجمله آنكه ناقوس ننوازند مگر ضرب خفيف ودر حضرت مسلمين آواز خود بلند نسازند واين عهد عمرى را ابن حزم از عبد الرحمن
بن غنم اخراج كرده قال كتبت لعمر حين صالح نصارى الشام وشرط عليهم ان لا يحدثوا فى مدينتهم ولا حولها
ديرا ولا كنيسة وفيه انهم لا يجددون ما خرب منها حاصل آنكه الزام امور … پرداخته اند هم
آيه قرآنيه بران دلالت دارد وكفى بها وتمام كلام برين آيه در كتاب اكليل الكرامه فى تبيان مقاصد الامامه
ذكر كرده ايم فمن شاء الاطلاع عليه فليرجع اليه واگر چه امروز نصارى اكثر امور … حاكم است بسيارى از
ديار اسلام بدست ايشان است تغيير داده اند وبجاى آن امارات … مسلمانان …
معهذا بعض آثار عهد عمر رضى الله عنه هنوز در ايشان موجود است بسبب آنكه …
كرده اند مثل جز مقادم رؤس وامتياز در زى از اهل اسلام ونحو آن وكان امر الله قدرا مقدورا واحاديث
صحيحه ثابته در صحيحين وغيرهما از جماعه … كه متضمن امر است باخراج يهود از جزيره عرب … ازبراى منع آنها

از سکون غیر جزیرهٔ عرب والزام سکون در خطط شان نیست زیرا که بتسلیم جزیه والتزام صغار اهل ذمه گشته اند و بر مسلمانان
رعایت و حفظ دماء و اموال و ترک آنها بسکون هر جا که خواهند جز جزیرهٔ عرب واجب ست و آنکه در حدیث دیگر
امر باخراج ایشان از حجاز آمده چنانکه احمد از حدیث ابی عبیده بلفظ اخرجوا یهود اهل الحجاز و اهل نجران من
جزیرة العرب وارد شده پس این امر از باب تنصیص بر بعض افراد عام ست و در اصول مقرر شده که این صالح تخصیص
نیست و سوائق و غایت آنچه در وست دلالت ست بر تاکید امر در بعض خاص بنا بر تخصیص ذکر تنصیص بر آن تنها و مثلش نمو[جب]
[illegible] الدالة دلیل بر ماعدای آن نیست و این قول که مگر بنا بر مصلحت پس از باب تخصیص بدلیل صحیح نوعی از انواع منا[سبت]
که در اصول مذکور ست و لا یصلح لذلک چه خود اهل اصول مقرر کرده اند که شرط عمل بدان عدم تصادم دلیل ست و در[ینجا]
مصادم دلیل ست و منع از رکوب خیل بنابر آنست که مخالف صغار ست و در عهد عمری آمده که لا یرکبون سرجا و لا
یتقلدون سیفا و لا یتخذون شیئا من السلاح و امر از منع دور بر دو سرایین پس وجه آن نیز همین ست
که بلند ساختن خانها بر خانهای اهل اسلام خلاف صغار و ذلت و خواری ست لیکن امروز عکس القضیه شده که هم خانها
بر خانها بلند و هم اظهار کتب در طریق مسلمین بکمال زور و شور ست و در هر کوچه و بر [illegible] نگاشته عناقید بان بر سر ...
کشیده و در غالب بلاد اسلام کنائس را بنیاد گرفته و رکوب خیل و نحو آن صورت گرفته بفضل الله ما یشاء و یحکم ما یرید
درین طوفان عظیم همچو عمر فاروق باید که قهرا و قسرا بر عهد عمری عزوه آورد و بالجمله ذمت و ذمه را ای اهل کتاب مشروط
بتسلیم جزیه ست با التزام چیزی که مسلمانان الزام ایشان بدان کرده بودند و چون وفا بآن شروط نشد مصالح ایشان ست هم
مذهب اصل حال را از اباحت دماء و اموال عود کند و این معلوم ست که وفا اندراج بست [illegible] آخر [illegible]
[illegible] اشیائهما شرطهما فلا ذمة لهم [illegible] [illegible] والندة [illegible]
و این انتقاض چون از بعض ایشان باشد پناه ایشان ست اگر [illegible] بر دیگران کر
سرایت آن نباید اگر سرایت نکند [illegible] [illegible] [illegible] ایشان را از کمیت ظاهر
شود و با ناکثین موافق گردند و ما برای [illegible] که همه نقض العهد کرده اند [illegible] ذمه از برای ایشان
نزد مسلمانان نیست بلکه عود بحال اول کرده اند و آنچه اهل اسلام [illegible] مقرره [illegible]
درین زمان با اهل اسلام میکنند ما شاء الله کان و ما لم یشاء لم یکن و فیها السنة [illegible] تعرض عرب
چه اعطاء جزیه سبب اکبر ست در حقن دماء ایشان و عصمت اموال ایشان [illegible] شوند فیه [illegible]
و آنچه از حربی حلال ست از ایشان هم حلال گردد و اصل در [illegible] علت [illegible] ذمه

و ذمی که در دار اسلام مستامن گردد [illegible] حلال باشد [illegible] خطاب و این چنان باشد که [illegible] طعن در اسلام کند [illegible]
[illegible] باید در قتل مسلم بقول [illegible] یا مسلم [illegible] محاربت [illegible] آید اگر با حربی [illegible] و میان او و
میان مسلمه که با وی نکاح کرده است تفریق نموده آید یا تعزیر [illegible] معتقد [illegible] اند و با قتل مسلم [illegible]
بسوی طعن در دین [illegible] تعزیر کرده شود [illegible] و بالجمله [illegible] چون خلاف آن [illegible]
بمجرد مخالفت عهد باخود حلال الدم شود و اگر آن کار در عهد او ست نیست در صورت مستحق چیزی باشد که شرع شریف آنرا
بر وی واجب ساخته چنانکه بدان اشارت رفت **فصل** اعتبار در دار الاسلام بظهور کلمه ست پس اگر او امر و نواهی در دار
اهل اسلام بحیثیتی باشد که کفار را آنجا استطیع تظاهر بکفر خود نباشد مگر باذن از جانب اهل اسلام پس این دار دار اسلام ست
و ظهور خصال کفریه دران مضر نیست زیرا که ظهورش نه بنا بر قوت و صولت کفار ست بلکه بوجه وقوع ذمه باذن اهل اسلام ست
چنانکه در اهل ذمه از یهود و نصاری و معاهدین ساکنین در مدائن اسلام از مملکت روم و جز آن مشاهد ست و چون امر بالعکس
باشد پس دار هم بالعکس ست چنانکه در بلاد هند و نحو آن مشاهد میشود و اینقول که دار الاسلام انجاست که کسی از انجا اظهار
کفر اگرچه کفر بتاویل باشد بقدر نتواند قول باطل و رای مختل ست چه این مسائل که دران اهل اسلام مختلف اند و بعض تکفیر
بعض بنا بر تعصب و جرات بر دین و تاثیر اهویه میکنند اگر ظهورش در دار مقتضی آن باشد که دار کفر ست همه دیار اسلامیه
یا سر بادیار کفر گردد زیرا که هیچ مدینه از مدائن و هیچ قریه از قری خالی ازان نیست که ذاهب بسوی مذهب اشعریه و معتزله
یا ماتریدیه نباشد و هر طائفه ازین طوائف معتقد چیزی ست که نزد طائفه دیگر کفر تاویل ست و کفاک من شر سماعه والحق انه
لا کفر تاویل اصلا و لیس هذا موضع البسط لهذه المسئلة فخذها کلیة تنج بها من موبقات لا تحصی و مهلکات
لا تحصر و نزدیک ست که گفتگو بر سر این مسئله بیاید و چون آنرا با مقام منضم سازند فائده کمال گیرد و مخفی نیست که تعرض
بذکر دار اسلام و دار کفر بسی قلیل الفائده ست چه در کلام بر دار حرب بالا گذشته که کافر حربی بهر حال در هر مکان مباح الدم
والمال ست تا وقتی که از طرف مسلمانان در امن نیست و مال مسلمان و دم مسلم معصوم بعصمت اسلام ست در دار حرب
باشد یا جز آن و اگر فائده این ست که آنها مالک چیزی اند از مال ما که در دار آنها داخل شده ست قهرا و قسرا پس انجا واضح
کرده ایم که آنها مالک هیچ شی از ما نمیشوند و اگر فائده این ذکر وجوب هجرت ست از دار کفر پس این وجوب مختص بدار کفر نیست
بلکه شریعت قائمه و سنت ثابته ست نزد استعلان منکر و عدم قیام بواجب امر بمعروف و نهی از منکر و عدم وجود کسی
که دست منکرین و محارم خدا عز و جل بگیرد و بر عبد مومن حق ست که بجان و ایمان و نفس و دین خود از چنین دیار بگریزد
اگر میتواند و ارض حق تعالی از نغاهر معاصی خدا و عدم تناکر بر فاعل آن می باید و اگر واجد چنین زمین نیست پس امکان

از ملکان امن نیست بلکه واجب بر وی آنست که تا تواند امر بمعروف کند و منکر را از دست خود تغییر دهد و اگر از دست
نتواند بلسان نماید و اگر بلسان هم مستطیع آن نبود پس بدل انکارش نماید کما ارشدنا الیه الصادق المصدوق فیما صح
و اگر قادر نشود بر آنکه در دوازه را بر خود ببندد و در میان عصاة ماند و صحابت نکند پس برای او الا هجرت نیست که بر وی واجب
بوده است و در هدایة السائل الی ادلة المسائل و دلیل الطالب علی ارجح المطالب ایضاح امر هجرت و آنچه از آن باقی
و هرچه از آن منسوخ شده کرده ایم و جمله صالحه ازین مسئله در شرح منتقی هم مذکور است و آنچه درینجا بدان اشارت نمودیم صفوه
صفوه و زبده زبده است حاصل آنکه در هجرت از امن ناگزیر است اگر مهجر امن است و در دار تظاهر بمعاصی و تجاهر
بکبائر است و قدرت بر دفع آن و اظهار شعائر اسلام حاصل نیست وجوبش باقی است و اگر مهجر هم رنگ این دار است باید تا آن
یا بیشتر از آن چاره کار خموشی و خلوت گزینی و انکار بدل است و این در حق کسی است که توانا بر هجرت و قادر بر ترک این دیار است
و آنکه ضعیف است و توانا نیست بر وی خود هیچ وجوب نباشد بلکه وی معذور است بشرع و از اینجا شناخته باشی که غالب
ممالک اسلام امروز مهجر نیست الا ما شاء الله تعالی و آنکه بعض اهل علم بتقلید معتزله باثبات دار فسق پرداخته چیزی نیست
و اصلا وجهی ندارد و بر کدام فائده بدان متعلق است اگر چه غیر مستبصر زعم آن کند و در انتقال از شر بسوی شر و از دار عصاة
بسوی دار عصاة دیگر جز اتعاب نفس بقطع مفاوز امری دیگر نیست پس اگر تظاهر بمعاصی در غیر بلد اینکس اقل است نسبت
ببلد او پس این وجهی از برای هجرت است و فی الشر خیار و اگر مصلحت عائده بر طائفه از مسلمین بقاء او در وی ظاهر
باشد چنانکه او را مدخلی در بعض امر بمعروف و نهی از منکر بود یا دستی در تعلیم معالم خیر دارد بحیثیتی که راجح است بر هجرت
و بر فرار او بدین خود ترک هجرت بر وی واجب باشد بنا بر رعایت این مصلحت عائده چه این مصلحت که بخصوص از هجرت
حاصل او شود نسبت بمصلحت مرجوه در ترک هجرتش منفسده بیش نیست و وجه تضییق هجرت بامام آنست
که طاعت ائمه واجب است در هر آنچه بدان از طاعات امر کنند و ادله دالة برین مدعا از کتاب و
سنت بسیار است **فصل** حکم کردن بر مردی مسلمان بخروج او از دین اسلام و دخول او در کفر لائق حال کسیکه ایمان بخدا
و بروز آخرت دارد نیست و اقدام بران جز ببرهانی که روشن تر از آفتاب باشد نمیرسد زیرا که در احادیث صحیحه مرویه
از طریق جماعه از صحابه ثابت شده که من قال لاخیه کافر فقد باء بها احدهما هکذا فی الصحیح و فی لفظ آخر فی الصحیحین
وغیرهما من دعی رجلا بالکفر او قال عدو الله ولیس کذلک الا حار علیه ای رجع و فی لفظ فی الصحیح فقد
کفر احدهما و درین احادیث و آنچه وارد بمورد اینهاست اعظم زاجر و اکبر واعظ است از شرع مطهر در تکفیر و قال
قال عز و جل ولکن من شرح بالکفر صدرا پس لابد است از شرح صدر بکفر و طمانینت قلب بدان و سکون نفس بسوی

و نیست فرق میان محمول بر در اسلام و میان محمول بر در کفر در آنکه هر دو مولد بر اسلام اند زیرا که در صحیحین و غیرهما از
حدیث ابی هریره آمده ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ما من مولود الا یولد علی الفطرة فابواه یهودانه
وینصرانه ویمجسانه کما تنتج البهیمة بهیمة جمعاء هل تحسون فیها من جدعاء ثم یقول ابو هریرة فطرة الله التی فطر
الناس علیها الآیة پس مولود از کفار مطلقا مولود بر فطرت اسلامیه است تا آنکه زبان از وی اعراب کند و دیگر کفر کند
کافر کننده او همان مادر و پدر او باشند و احمد از جابر روایت نموده قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم کل
مولود یولد علی الفطرة حتی یعرب عنه لسانه فاذا اعرب عنه لسانه اما شاکرا واما کفورا و این محمول
در اسلام یا در کفر چون کفر ورزد استرقاقش جائز است زهر که بر فطرت اسلامیه مولد شد اتیه تمد . در حکم باسلام او کافی ست
و اسلامش با اسلام احد الابوین اظهر است محتاج به وی استدلال بدلیل نیست پایه ثبوت نیست چه ولادت بر فطرت بود و نشو
در دار اسلام منجمله محکوم له بالاسلام است بهر دو سبب مذکور چنانکه هر که یکی از والدینش مسلمان شد او مستحق است و همین یا در
و پدرش یهودی یا نصرانی یا مجوسیش کرده بودند پس با اسلام یکی از این هر دو داعی الی الاسلام گشته چنانکه دیگری
بسوی کفرش خوانده و داعی اسلام ارجح و اقدم است لان الاسلام یعلو ولا یعلی علیه ولن یجعل الله للکافرین
علی المؤمنین سبیلا و بر متبنی الدار حکم باسلام می توان کرد زیرا که مولود بر فطرت است کما قال الصادق المصدق

فصل و آنکه گفته اند که متاوا پچو مرتد است پس این موضع مسکوب عبرات و صعود زفرات و نیاحت بر اسلام و بکا
بر دین است بنا بر جنایت تعصب در دین بر غالب مسلمین از ترامی بکفر بلا سنت و قرآن و بغیر بیان از ربانیین و بدون
برهان از شرع نبی آخر الزمان بلکه چون مراحل عصبیت در دین و تمکن شیطان رجیم از تفریق کلمه مسلمین غایان گرفت بعض تلقین
بعض بچیزی کردند که شبیه هباء در هوا و مانا بسراب در بیابان است فیالله وللمسلمین من هذه الفاقرة التی هی
اعظم فواقر الدین والرزیة التی ما رزی بمثلها سبیل المؤمنین وانت ان بقی فیک نصیب من عقل وبقیة
من مراقبة الله عز وجل وحصة من الغیرة الاسلامیة فقد علمت و علم کل من له علم بهذا الدین ان النبی
صلی الله علیه وسلم لما سئل عن الاسلام قال فی بیان حقیقته وایضاح مفهومه انه اقامة الصلوة وایتاء
الزکوة وحج البیت وصوم رمضان وشهادة ان لا اله الا الله والاحادیث بهذا المعنی متواترة فمن جاء
بهذه الارکان الخمسة وقام بها حق القیام فهو المسلم علی رغم انف من ابی ذلک کائنا من کان فمن جاءک
بما یخالف هذا من ساقط القول وزائف العلم بالجهل فاضرب به فی وجهه وقل له قد تقدم هذیانک
هذا برهان محمد بن عبد الله صلوات الله علیه وسلامه

واز اینجا معلوم کرده باشی که اشتراط ظن تاثیر نیست مگر در انکار بدست پس تر در انکار بزبان واما انکار بدل پس بر هر مسلم
فرض ست و محتاج تقیید بظن تاثیر نیست زیرا که امری کائن در دل ست در خارج ظاهر نمیگردد و بدان حصول تاثیری
نمی باشد و شیء از فاعلش بما ندم منکر شمرده میشود که بفعل آن را دیا در مقدمات فعل شروع نماید ولکن چون گمان رود که
این منکر لامحاله از فاعلش واقع شدنی ست ولو بعد حین انکارش بروی واجب ست اگرچه وقت آن حاضر نشده
زیرا که کف از آن قبل از شروع یا نهی از فعل آن اقطع از برای عرق منکر و احسم از برای مادهٔ فساد ست ولابد ست از
اعتبار این شرط که انکار بر منکر مؤدی بسوی مثل یا انکر ازان نگردد چه دیکه قیام بمقام امر بمعروف و نهی از منکر مؤدی
گردد بسوی تجری فاعل منکر چنانکه از بسیاری از ظلمه که مراتب آل و ذمه در بارهٔ اهل ایمان نمیبینند و بزواجر الهی منزجر نمیگردند
و تجاوز بسوی اشد ترازان منکر مینمایند و مقصود شان ازین تجاوز زنع منکر بر خود شان و سد باب اقامت حجت الله بر خویش
و حسم مادهٔ موعظت واعظین و قطع ذریعهٔ مناصحهٔ ناصحین و تابی از برای مظلومین ارفع ست واقع میشود و ابتدا زان در
التجاء آنها بسوی اهل علم و فضل طمع نبرد و دلیر شده مقام سکوت صدچوه بسوی انکار تا بحق ست زیرا که از تعرض
بانکار دست یا زبان نشو و نمای اتساع دائرهٔ منکر بر مظلومین ست و مصیبتی که نازل بر آنها ست بیشتر از ان بسر این
بیچارگان می ریزد ~~وفی الشرخیا~~ حالانکه درین حال وجوب مرتفع ست بلکه جواز هم مرفوع ست چه این انکار موجب حدوث
مظلمهٔ دیگر همراه آن مظلمهٔ نخستین و منکر با منکر اول ست و از اعظم چیزی که انکار بسویش مودی میگردد آنست که این
انکار مفضی بسوی تلف نفس منکر یا عضوی از وی شود یا مال او در سر آن انکار رود با عدم حصول تاثیری که مطلوب
از انکار بود و کدام تاثیر که بسبب آن شر متضاعف و ظلم ظلمه متزاید گردد و انتهاک حرمت با حرمت شود و مصیبتی بسوی
مصیبتی منضم گردد بخلاف آنچه متقدم شده که اگر تغییر جز بمقاتله راست نیاید بمقاتله برخیزد زیرا که آنجا ثقت بر تاثیر و تمام
چیزیست که متصدیش گشته و اقل احوال حصول احتمال ست نزد آن و اینجا طمع منقطع و رجا مرتفع ست با انضمام تادیه
انکار بسوی انکر ترازان و تا کار بلینت بر آید بخشونت ضرور نیست زیرا که توقف در انکار بر قدر حاجت واجب ست
و اینجا حصول مطلوب بدون تخشین دست بهم داده پس با وجود تاثیر تلیین انتقال بسوی تخشین که حق تعالی بدان اذن
نداده و نه ضرورت اقتضای آن کرده یعنی چه و قول او سبحانه و تعالی فقولا له قولا لینا لعله یتذکر او یخشی
مشیر ست بسوی سلوک این مسلک و چون او تعالی رسل خود را بسوی تادب باین ادب همراه اکفر کفره و اعظم عصاة
متمردین با او تعالی ارشاد کرده باشد پس سلوک آن از قائمین بمقام انکار که غیر رسل اند با بعض عصاة یا ظلمه از مسلمین
که کمتر از فرعون بوده اند اولی و احق و اقدم و اهم ست و آنکه گفته اند که در مختار من فتبه که [illegible] مذهب فاعل منکر ست انکار

نباید کرد پس این مقاله اعظم ذریعه بسوی سد باب امر بمعروف و نهی از منکر گشته وهما بالمثابة التي عرفناك المنزلة
التي بيناها لك حالانکه امر بمعروف و نهی از منکر بایجاب خدا و رسول برین امت واجب ست هر معروف که از معروفات
شرع باشد و هر منکر که از منکرات اسلام بود و معیار این معروفات و منکرات کتاب عزیز و سنت مطهره ست پس این بر هر
مسلمان واجب ست که هر چه را در هر دو یا در یکی ازین دو حجت نیره معروف یابد بدان امر فرماید و هر چه را در ان هر دو
یا در یکی منکر معلوم کند از ان نهی نماید و اگر قائلی از اهل علم مخالف آن گوید قولش منکر و واجب الانکار باشد اولا بر قائل و ثانیا
بر عامل آن و این شریعت شریفه که ما را امر بمعروف و نهی از منکر کرده این معروف و منکر همان ست که در کتاب و سنت
موجود ست و اما این مذاهب که مستحدث شده و محدث گردیده پس نه شرائع مستجده ست و نه شرائع ناسخه دین آورده
رسول خداست صلعم بلکه بدع ست که مبتدع شده و حوادث ست که در اسلام حادث گردیده پس هر چه درین مذاهب موافق
شرع ثابت در کتاب و سنت ست پس کتاب و سنت سابق اوست و هر چه از انها مخالف قرآن و حدیث ست پس مردود
بر قائل و مضروب بر روی وی ست کما جاءت بذلك الادلة الصحيحة التي منها كل امر ليس عليه امرنا فهو رد
پس هر که علم باین شریعت حقه دارد و نزد او حقیقت معروف و منکرش ثابت و معلوم ست بروی واجب ست که هر چه را معروف
بیند بدان امر کند و هر چه را منکر شناسد از ان نهی نماید زیرا که حکم حق غیر متغیر و وجوب عمل بحق غیر ساقط ست و امر بفعل
کار نیک و نهی از کار بد و انکار بر مخالف آن بمجرد قول قائلی یا اجتهاد مجتهدی یا ابتداع مبتدعی چیزی نیست و اگر تارک واجب
یا فاعل منکر چنین سراید که فلانی چنان گفته ست و مذهب فلانی اینچنین ست جوابش همین قدر باشد که او تعالی ما را امر باتباع
فلان و بهمان تو نکرده بلکه در کتاب عزیز ارشاد فرموده ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا و اگر قناعت باین
جواب باصواب نکند محاکمه بسوی کتاب عزیز و سنت مطهره برد کما امرنا الله تعالى في كتابه بالرد اليهما عند التنازع
و مرفوع ست قلم تکلیف از صبی و صغیر و لکن چون خواهد که معصیتی از معاصی بجا آرد پس این معصیت ست نسبت بمکلفین
نه نسبت بکسیکه بروی تکلیف نیست پس میان وی و آن معصیت حائل می باید شد چه اگر پیش از تکلیف معتاد اقدام بران
معصیت شود مفارقتش بعد از تکلیف دشوار گردد و ولی او اولی و اقدم ست از غیر پس تر اهل ولایات پس تر سائر مردم
و اگر صغیر یا مجنون اقدام بر بدن یا مال غیر کند بر دفع آن واجب ست چه بدن و مالش معصوم اند بعصمت اسلام و
ترک صبی یا مجنون بر فعل آن کار منکر ست نه نسبت باین هر دو بلکه نسبت بما و ما ماموریم بانکار منکر بلکه این انکار بر ما واجب ست
اگر چه فاعلش از غیر بنی آدم باشد زیرا که اگر دابه بر بدن یا مال مسلمانی اقدام کند بر ما دفع آن و حیلولت میان آن دابه
بنا بر حفظ حرمت بدن و حرمت مال آن مسلم حق خواهد بود و اگر دفع آن صبی یا مجنون یا دابه جز باضرار ممکن نشود اضرار رسانیدن

با آنها بر ما واجب باشد و بالجمله نهی از منکر واجب ست و چون جز بدخول در منزل تمام نشود دخول در آن واجب باشد
لان ما لا یتم الواجب الا به یجب کوجوبه و این منزل که در آن منکر ست اگر از آن فاعل منکر ست پس هیچ حرجی در
در آمدن بانجا نیست و اگر از آن غیر ست پس معصیت دخول در آن خانه سوا از بعض معصیت ترک انکار منکر نیست و شک
نباشد که مفسدهٔ ترک انکار منکر واجب التقدیم ست بر مفسدهٔ دخول مکان غصب زیرا که اهل علم اجماع کرده اند بر تاثیر اعظم
مفسدتین بر اخف هر دو پس اینقول که انکار منکر بدخول منزل معارض بمثل خود ست که دخول بغصب باشد جمود و غفلت
بیش نیست و جائز نیست دخول در منزل بمجرد ظن معصیة بلکه لابد ست از علم چه در دخول تجسس منهی عنه ست بنص قرآن کریم
و لکن مصلحت انکار منکر ارجح از مصلحت ترک تجسس ست و مفسدهٔ ترک انکار منکر اشد از مفسدهٔ تجسس باشد و نیز جمع ممکن ست
باین طریق که تحریم تجسس مقید بعدم علم بوقوع منکر ست چه مسمی تجسس نمیشود مگر هما ندم که فاعلش بر بصیرت از امر خود نباشد
و آنحضرت صلعم بر حمزه دمیکه سنام شارف علی بن ابیطالب قطع کرده در خانهٔ خود بشرب و تغنی قینات پرداخت در آمد کما
هو ثابت فی الصحیح و ریختن عصیر بگمان خمر باین وجه که مظنهٔ منکر ست مجرد ظن غیر مغنی در مثل این جا جراست بلکه اقدام بر اراقت
جائز نیست مگر بعلم و چون علم حاصل شد اراقت آن واجب باشد زیرا که انکار بر خمر بار دفعه ٔ جو واجب ست و
آنحضرت صلعم امر باراقت خمور کرده دمیکه تحریمش نازل شد و هر که نزدش در آن هنگام چیزی ازین بود وی آنرا بر بخت
پس این اراقت سنت قائمه و شریعت ثابته ست و اینقول که هرم شریه خمر ست نه عین خمر کلام لا حاصل تحت الا طائل
در آیتی و روایتی بران دلالت ندارد و این بعینه ذخیره من صحابه کان ست حالا که صحابه اتفاق [illegible] ثم [illegible]
امر باشند در چیزیکه تحریمش از جانب خدا فرود آمده بلکه این چنین مظنه در ما بعد ایشان از فسقهٔ متجرین بر محارم الهی ما سبق
و نیست وجه از برای ریختن عصیر که بنا بر علاج یا ادام مهیا ساخته اند چه مقصود بدان معصیت نیست بلکه [illegible]
کما روی عنه صلعم ان الخل خیر الادام و الامر فی هذا ظاهر و بقاء [illegible] و تول [illegible] آن [illegible]
که عاملی از ان کسان که بصیرت کامله ندارند بدان عمل کنند پس بر واقف برینچنین کتاب تغیر آن [illegible] واجب ست
و هیچو اینمعنی داخل ست زیرا که امر بمعروف و نهی از منکر زیرا که تخصیص صورة دون صورة [illegible] این باب ست
تحریق دفاتر کفر چه بقاء آن منکر ست زیرا که جائز ست که هر که بران واقف شود بسوی چیزی از انچه در ان کتب ست
مائل گردد و چون تسویدش ممکن شود مطلب حاصل گشت و در ان انچه قطع [illegible] آن واجب ست
باقی نماند پس ارجاعش بسوی مالک بعد از تسوید متوجه باشد زیرا که باقی ست در [illegible] گردید
و وجه تحریق و کسر آلات ملاهی همان ست که در بارهٔ اراقت خمر گذشته [illegible] آنحضرت صلعم

روایت کرده اند که فرمود بعثنی رحمة وهدی للعالمین وامرنی ان امحق المزامیر والکبارات یعنی البرابط
والمعازف والاوثان التی کانت تعبد فی الجاهلیة وغیر مخفی ست که تکسیر و تمزیقش از باب محق اوست چون
همچو حکم در مثل آلات ملاهی که اقل مفسده آنهمه خمرست ثابت گردد پس اراقت خمر بالاولی ثابت باشد کما قدمنا و در
اسناد اینحدیث علی بن یزید شامی ست بعض اهل علم دران تکلم کرده اند لکن این تکلم موجب طرح روایت او و ترک
عمل بدانچه از طریق وی آمده نیست ور دکسور که قیمت دارد متقید ست بآنکه صالح جدید کل یا بعض آن بود و اما تغییر
تمثال حیوان کامل پس ادله در تحریم تصویر بسیارست و تغییرش علی العموم وارد شده خواه تمثال حیوان باشد یا غیر
آن چنانکه در حدیث عایشه ست نزد بخاری وغیره قالت ان النبي صلی الله علیه وسلم لم یکن یترك في بیته شیئا
فیه تصالیب الا نقضه و تصالیب صور صلیب باشد و در لفظی از بخاری وغیره آمده لم یکن یدع في بیته ثوبا
فیه تصلیب الا نقضه و در صحیحین وغیرهما ست از حدیث عایشه انها نصبت سترا وفیه تصاویر فدخل
رسول الله صلی الله علیه وسلم فنزعه قالت فقطعته وسادتین کان یرتفق علیهما و بر عدم تحریم تصویر
غیر حیوان نیز ادله آمده من ذلك ما اخرجه احمد وابو داود والترمذي وصححه من حدیث ابي هریرة
قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اتاني جبریل فقال اني اتیتك اللیلة فلم یمنعني ان ادخل البیت
الذي انت فیه الا انه کان في البیت تمثال رجال وکان في البیت قرام ستر فیه تماثیل وکان في البیت
کلب فمر براس التمثال الذي في باب البیت فیقطع حتی یصیر کهیئة الشجر الحدیث واین لفظ حتی یصیر الخ
دلالت میکند بر جواز تصویر ما عدای حیوان ومن ذلك ما في الصحیحین وغیرهما من حدیث ابن عباس وجاءه
رجل فقال اني اصور هذه التصاویر فافتني فیها فقال سمعت رسول الله صلعم یقول کل مصور في النار
یجعل له لکل صورة صورها نفسا یعذب به في جهنم فان کنت لابد فاعلا فاجعل الشجر وما لا نفس له
ومخفی نیست که قوله یجعل له لکل صورة الخ دلالت دارد برآنکه این وعید درباره تصویر حیوان ست واما قول
ابن عباس فان کنت لابد فاعلا الخ پس از روایت نیست بلکه قول وی رضی الله عنه ست و اقتصار آنحضرت صلعم
برین روایت بر وعید بر تصویر غیر ذی نفس منافی وجوب تغییر سائر مخلوقات که بر غیر صور حیوانات باشد نیست چنانکه
حدیث متقدم عایشه بران دلالت دارد لکن حدیث ابی هریره که پیشتر گذشت دال ست بر جواز تصویر شجر پس جمع
ممکن ست باین طریق که در تصالیب صورت حیوان باشد و همچنین تصاویری که در حدیث دیگر عایشه مذکورست
پس توجه منع فقط بسوی تصویر حیوان باشد و بر منسوج هم تصویر بودن صادق ست و آنکه از بعض صحابه استثنای رقم

در ثوب آمده پس صالح تخصیص بعض صور نمی تواند شد چنانکه قول ابن عباس صالح تخصیص تحریم حیوانات نیست و اما عدم
وجوب تغییر صورت فراش پس وجهش همان ست که در حدیث عایشه گذشته که وی ازان پرده که رسول خدا آنرا نزع
کرده دو وساده ساخت و آنحضرت بران می نشست و در لفظی از احمد آمده فلقد رأیته متکیا علی احدهما و فیها صورة

کتاب و سنت و اجماع دال ست بر تحریم غیبت اما کتاب فقوله عز وجل ولا یغتب بعضکم بعضا و این نهی عام ست
از برای هر آنچه که بران اطلاق اسم غیبت رود و بعده حق تعالی از برای آن مثالی ذکر کرده که مؤید تحریم اوست و اثمش
شدید ست پس فرمود ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا چه لحم انسان من حیث الطبع مستکره ست بنا بر عصبیت
واقعه میان افراد انسانیه و اگرچه لحم دشمن باشد تا بلحم برادر چه رسد فکیف که لحم مردار باشد و اما سنت پس احادیث
صحیحه قاضیه بتحریم غیبت در صحیحین و غیرهما ثابت ست و منجمله الفاظ ثابته در صحیح یکی این ست که انه سئل رسول الله
صلعم عن الغیبة فقال الغیبة ذکرك اخاك بما یکره فقال السائل ارایت ان کان فی اخی ما اقول
قال ان کان فیه ما تقول فقد اغتبته وان لم یکن فیه فقد بهته و اما اجماع بر تحریم پس ثقات نقل آن کرده اند
و بعد ازین تقریر اینمعنی دریافته باشی که غیبت از اشد منکرات و اعظم محرمات ست و انکار آن بر فاعلش بر هر مسلمان واجب
و احادیث تحریم اعراض همچو تحریم دماء و اموال بصحت رسیده چنانکه در حدیث خطبة الوداع وغیره ست و شوکانی درین باب
رساله مستقله نوشته و رفع الریبه نامش نهاده و غیبت جائز و ناجائز را دران بیان کرده و بر هر صورت از صور ششگانه
که علماء استثناء آن کرده اند تکلم نموده و این رساله در باب خود غیر مسبوق الیه ست چنانکه ایضاح تقریرش در کتاب هدایة السائل
نموده ایم و آنکه زعم کرده اند که در جواز غیبت فاسق حدیثی آمده ست پس این زعم را اصل نیست و بعض اهل علم استثنای
مجاهر بمعاصی کرده اند و اطلاق ادله تحریم غیبت را دست بروی و آنکه طبرانی بلفظ حتی متی ترعون عن ذکر الفاجر
اهتکوه حتی یحذره الناس روایت کرده پس اسنادی صحیح ندارد و بر فرض آنکه ثابت شود کجا این حدیث و کجا جبال رواسی
از کتاب و سنت و اجماع و اگر در الفاظ این حدیث آنچه مشابه الفاظ نبوت که جوامع الکلم داده شده نباشد دور نیست که
موضوع بود و هر که بسوی مثل این دلیل که غیر مسمن و غیر مغنی از جوع ست مستروح شود او را شیطان بسوی وقوع درین معصیت
عظیمه معاد از ظلم ظالمین بسفک دماء و اموال کشیده و این مغتاب در عداد ظالمین معدود گشته و در منزلتی از اثم و عقوبت
بی فائده و عائده افتاده و جز غضب خدا عز وجل نفعی دیگر حاصل نساخته بخلاف ظلمه که سفک دماء و اخذ اموال کرده اند
که ایشان از در دنیا انتفاع باین ظلم دست بهم داده که از طرف دماء تشفی و از اموال انتفاع حاصل گردید بخلاف این
مغتاب که مصداق قول شاعر بیش نیست ؎

وترکت حظ النفس فی الدنیا وفی الاخری ودحت عن الجحیم بمعزل

مگر باشارت و وجه جوازش آنست که مشروعیت مناصحت ثابت ست و نصیحت منجملهٔ حقوق مسلم بر مسلم ست چنانکه در صحیح ثبت شده ولکن درینجا آنچه مشیر را مضطر بسوی غیبت گرداند موجود نیست زیراکه قیام بدون آن ممکن ست مثلاً مستشیر را بگوید که ترا باین کار مشوره نمیدهم یا چنین نمیکنم یا نحو آن و زیاده برین بروی واجب نیست زیراکه دخول در اغتیاب کسی که درباره او مشوره واقع شده فضول ست از جانب مشیر حق تعالی بروی این را واجب نساخته و نه کدام ضرورت بسوی آن ملجی گشته و اما جرح و تعدیل پس وجهش آنست که سابق و لاحق مسلمین اجماع کرده اند بر جرح مستحق الجرح از روات و شهود و اگر این امر نباشد دروغگویان را مجال واسع از برای کذب بر رسول خدا صلعم دست بهم دهد و هرچه خواهند بگویند و بربندند و شهود زور را راهی بسوی اخذ اموال عباد حاصل گردد و لکن واجب ست توقف ازان بر قدر حاجت پس اگر اجمال کافی آید جارح را تعرض تفصیل جائز نباشد و اگر اجمال کفایت نکند تفصیل لابد منه بیارد و شکایت مظلوم پیش کسی که شاکی را ازان نفع نبود و رجا کدام فائده نباشد مسوغ نیبت نیست و اگر رجا راحت از ظلم او و امید نفع دارد جائز باشد چنانکه حق تعالی استثنا آن کرده لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم و چون غیبت یکی مظلمه و جنایت ست بر عرض معصوم مسلم پس توبه ازان واجب ست و این توبه نشود مگر بتحلل از مظلوم و تضرع بسوی او برای عفو و ظالمی که قیام بامر بمعروف و نهی از منکر کند وی گویا قیام بحق کرده پس اعانت او برین کار اعانت واجب ست و از باب اعانت ظالم بر ظلم او نیست و ازین وادی ست اعانت قلیل الظلم از فسقه بر کثیر الظلم اگر درین اعانت امید دفع ظلم کثیر الظلم باشد چه این نیز داخل ست زیر امر بمعروف و نهی از منکر و جائز ست اطعام فاسق و اکل طعام او و این جواز معلوم ست دران شکی نیست و درباره کفار آمده و طعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم و طعامکم حل لهم و آنحضرت صلعم از طعام کفار اکل کرده چنانکه از شاة که یهودیه فرستاده بود خورده و لکن اگر مواکلت فاسق مؤدی شود بسوی فتور مومن از قیام بآنچه انکارش بران فاسق واجب ست یا مؤدی تجری فاسق بر فسق گردد که این وجهی از برای منع ست ازین حیثیت نه از حیثیت فاسق بودن او و تو دلیل بر کسی ست که زعم عدم جواز نزول بر فاسق دارد و انزال و محبت او را ناجائز میگوید زیراکه بیچاره فاسق یکی از مسلمانان ست له ما لهم و علیه ما علیهم و فسق او واجب الانکار ست بمقتضاے شرع اول بدست پستر بزبان سپس بقلب و ممنوع نیست مگر دوست داشتن او بنا بر فسق و معصیت نه بنا بر آنکه مردی از مسلمین ست یا قریب او ست و چون مجرد اخوت اسلامیه در جواز محبت کافی ست جوازش از برای خصال خیر و رجحات لائق آن نیست که دران تردد در رود یا محتاج تنصیص باشد بران و حق تعالی درباره کفار فرموده لا ینهاکم الله عن الذین

لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم الآیة وهمچنین تعظیم و سرور بمسرت فاسق جائز ست
وکافی ست در جواز آن مسلمانی از مسلمانان بودنش و وجود اخوت اسلامیه میان مطیع وعاصی از مسلمانان معلوم ست
واز انحضرت صلعم بصحت رسیده که فرمود والذی نفسی بیده لایؤمن احدکم حتی یحب لاخیه ما یحب لنفسه
وفرمود المسلم اخو المسلم لایظلمه ولایسلمه واحادیث درین باب بسیار ست وهمچنین عمومات قرآنیه واز ینجا شناخته
باشی که وجهی از برای تقیید جواز بمصلحت دینیه نیست زیرا که انچه ممنوع ست همین قدر ست که تعظیم فاسق بنا بر معصیت یا
فسق او بکند وبخصلتی از خصال شرش که معاصی خداست مسرور شود و موالات فاسق ازین حیثیت که مردی از مسلمین ست
وبرادری ست از برای مومنین واجب ست چنانکه حدیث متقدم لایؤمن احدکم حتی یحب لنفسه الخ دال ست بران
وایحدیث در صحیح ست ومعنی آن از کتاب وسنت بروجهی ثابت شده که دران خفائی نیست وتحقق عدم جواز موالات در
همان صورت میتواند شد که از برای فسق وفجور او که بران کاربند بوده ست باشد وهمچنین مخالفت ومناصرت فاسق بر
امر حق وکار صواب حرام نیست بلکه ممنوع در باطل وفسق ست وبهذا انعرف انه لابد من التفصیل ههنا واذا التبس
علینا ما هو المقصود من هذه المداخلة للفسقة والمحبة والموالاة والمخالفة والمناصرة یجب علینا حمل ذلك
علی المحمل الحسن والمقصد الصالح فان هذا مع کونه الواجب علینا بادلة الکتاب والسنة هو ایضا من اسباب
الفوز بخیری الدنیا والاخرة ٭

خاتمهٔ کتاب بدور الاهله مع نظم تاریخ طبع نتیجهٔ خامهٔ نادره سحربیان
ناظم یکتای زمان حافظ مولوی حکیم سید اعظم حسین سندیلوی سلمه الله تعالی

کلیدی که پیوسته فروبسته کارا را بگشایش کار رهاد بکار ست حمد خداوند ستایش پسند ست که مستوده ستایشگران
فرشته ستایشگزار ست ودور دیکه خسته راخجسته دارو ست وناتوان را بجای حرز بازو درود بر گزیده ترین انبیاست
وسلام برآل مجتبی واصحاب مقتدا ستیس برخرد پوشیده نیست ودیده را نادیده نه که این نامهٔ نامی وصحیفهٔ سامی که باسم
گرامی بدور الاهله من ربط المسائل بالادله نامور گردیده گران سرمایه کدام با زاست وخود این ناظورهٔ ناظر فریب
بجلوهٔ کدام صورت نمودار عاملان سنت را شگرف دستور العمل پدید آورده شد وعالمان ملت الو آئین فتاوا فراهم
کرده کسانیکه برهنمونی مطلع طریق مستقیم بر گرفته اند فروغ این نیر نورانی را بار روشنی مشعل که شبروان را پیشرو باشد برابر
گرفته اند ونظر بازانیکه بنظارهٔ جمال صورت کمال حقیقت را فرارسیده اند سواد این خال وخط زیبا را بصارت افزاے

دیدهٔ بصیرت باز دیده دانایان رفته بساطها گسترده اند و نمطها نور دیده و نقشبندان پیشینه نقشها بسته اند و خطها بر جریدها
کشیده اما فروع فقه را با اصول حدیث در هم بستن نه آسان هر فضیلت دستگاه است و تروی هر مسئله با برهان روشنترین دلیلی
برافروختن نه کار هر کار آگاه در یافته باشی که خود اینجا نقش آرای جادو طرازی هست و این کار ساخته را بیاساخته کارسازی
اعنی صورت آرای حقیقت و حقیقت نمای صورت جاده پیمای احسان باده پالای عرفان فرمانروای فریدون بارگاه
کشور خدیو سکندر دستگاه رهگرای سنت راهبر رهنمای خاصان ره سپر بهمن دیدار بهرام آثار خاقان کلاه قیصر سپاه فرخ
فرجام حکمت احکام ستمگر گداز خرد و رنواز اندازه شناس فرخنده اساس دانش پسند بینش پیوند دارا بکوش دارا موش
هماسایه همایون سرمایه ابرار را مهر انوار پرویز گنج سنجر سنج عالی نسب الالقب جناب مستطاب معلی القاب الاجاه امیر الملک
نواب سید محمد صدیق حسن خان بهادر لازال لمجد الفاخر که سخن را از دم گرمش چراغ خاموشی از سر در گرفت
و هنر را استماع نارواد چارسو قیمت تازه پذیرفت خداپرستی که تا بر وساده اتقا تکاندتر و برگ عشرت دنیا را یکقلم پشت پا
زد تکمیل کرداریکه چون بصورت آفرین روی آورد فرجام صورت پرستان را سراسر تار و مار کرد تبقرمان همین گرامی نقشبند
افاضت پسند در زمان میمنت نشان حکمرانی بانوی نوشابه جاه حجله آرای آنقوادرگاه روشنگر آیینهٔ صلاح و سداد
برهم زن هنگامهٔ بغی و فساد جانشین کشورکشایان تاجدار یادگار سربلندان روزگار قوت بازوی مملکت گوهر اکلیل معدلت
سلیمان تخت سکندر بخت بلقیس پایه برجیس پایه اقبال چاکر اجلال عسکر همایون علم سیادت توام **جناب نواب
شاهجهان بیگم** مخاطب بعالیجناب نیس دلاور اعظم طبقهٔ اعلای ستارهٔ هند تاج هندوستان و رئیسهٔ بهوپال
دام لها العز و الاقبال تصحیح فروع آگاه اصول دستگاه مبادی مواد مقاصد مراد **جناب محمد عبد الحق** ابقاه الله العلی
و نظر ثانی فرزانه روشن روش فضیلت منش بالغ نظر دانش گهر جامع مراد و بعید ابو الحسن **سید ذو الفقار احمد**
حماه الله الاحد و کتابت خامهٔ زیبانگار بدیع آثار **منشی محمد احمد حسین جعفری پوری** عافاه الله القوی
و اصلاح حجر از فتوت پناه مهارت دستگاه **حافظ کرامت الله** حفظه الله باد ارت کاردان دیانت نشان **محمد
عبد الله خان** باعانة المنان در مطبع **شاهجهانی** مراین صحیفهٔ امیده الطالب طبع یخته آمد و باحسن اوقات صورت
اتمام داد و خاطر خواه نقشی بر لوح مراد گنجید.

نظم تاریخ

کار ده همه آسان کند افتاد چو مشکل
طبع تاریخ مجسم فکند جناب ساحل

آمد اگرم پیش سوی وادی مجنون — لیلی ببر خویش نشانید بمحمل
گاهی که بشبگیر روم شوق شتابیم — رهزن بوطن خفته بود خضر بمنزل
آخر نتوان صید غزالی بحرم کرد — از بتکده آرم صنمی حور شمائل
هنگامهٔ عرض هنرم گرم نکردند — شمعم که نیفروخته افتاد بمحفل
مدهوشم و گه گرد خرابات نگشتم — مجنونم و از بادیه دورم بمراحل
باشد که بدین مشق بر آیند بسنگی — سوز دصفت پروانه و نالند عنادل
آنکس که از و جنس محبت نخریدند — نقصان ز زیان دارد و نز فائده حاصل
دریوزهٔ همت ز در فقر توان کرد — شاهی که دهد دولت پرویز بسائل
نازم که بمین صفت فقر ز نواب — در حضرت اقطاب شمارند فضائل
آن سید مجاد که در کشور انصاف — نامش نبرد خلق بجز خسرو عادل
صدیق حسنخان که بهر انگشت افتاد — هر ذره بخورشید جهانتاب مقابل
ای برزده در صحن تو اورنگ سلیمان — وی ملک سبا گشته در اقطاع تو شامل
چون قبله نمائی که بسوی کعبه گراید — سوی تو دل خلق خدا ساخته مائل
هم مایهٔ درویش بپیش تو تونگر — هم پایهٔ دیوانه بپهلوی تو عاقل
پنهان تو غائب نشد از بزم حضوری — پیدای تو گو ساخته باشد بمشاغل
دست تو سپر کرد انگشت سنان را — از خون جهان بست حنائی بانامل
باز و بسر کفر زد تیغ تو جراحت — چندانکه ز افلاک حوادث شده نازل
تعمیر تو ویرانه و آباد زمین‌ها — یکدست برافراخته ایوان و منازل
تهذیب تو چون گلکده در فصل بهاران — پرداخت زمان را ز خس و خار رذائل
جز میکده راز تو نبود که بد انجا — هشیار بود رشک بر آگاه ز غافل
جز سحر حلال تو نیرزد که ره آورد — از هند ربایند و فروشند ببابل
هنگام زمین بوس بدرگاه تو بدمیر — پرویز بدر آمد و کسری شده داخل
پرداخته تا به فتق کار جهان را — مانند رعیت عمل شحنه و عامل

آن سنگِ فضل که هنگام افادت / زانوی ادب پیش تو ته کرده افاضل

آن پایهٔ تدقیق که تحقیق نهاد آن / آیند به بزم تو و پرسند مسائل

تا زمزم رقم آسائی کلکت که بتالیف / وز نشتر یک نیش نقش حریفان همه باطل

پرداخت کتابی و لقب کرد بدورش / ماناکه رسید از افق فن مه کامل

هر مسئلهٔ فقه به برهان حدیثی / آورد به تحقیق شگرفان حلاحل

از پیچ و خم جعد که بندد دل عشاق / خوشتر بودش ربط مسائل بدلائل

هر کس که بدین تازه رقم ذوق نظر برد / دیگر نگرائید به پارینه رسائل

پرداخته‌ام بر روش تعمیه تاریخ / مجموعهٔ تشریح مسائل بدلائل

۱۲ ھ ۹۸

ثابت رقم عیش مؤلف بجهان باد / تا فرق توان کرد به پاینده و زائل

خاتمهٔ دیگر ریختهٔ خامهٔ ظهوری ظهور نظیری نظیر افتخار الشعرا حافظ خان محمد شهیر سلمه الله القدیر

امیر ملک بهادر که رشحهٔ قلمش / گهی بدیده در آمد گهی بدل جا کرد

دم از علوم چنان بیقرار تر زده است / که دم کشش نفس اضطراب برپا کرد

به بزم عام و به خاص باده که بعمر / نه در پیاله در آمد نه سیر مینا کرد

بکار علم چو پیوست کند طبیعت او / کرشمه که بدلداری زلیخا کرد

ترددش بسر راه خودنمائی نیست / هر آنچه کرد برای هدایت ما کرد

ادا فروش قلم در انامل شوقش / حضور قیس خرام عز و لیلی کرد

جماعتی نتوانند جمع با کردن / هر آنچه کرد درین روزگار تنها کرد

بچار سوی فنا مایهٔ بقا بفروخت / کرم معامله‌ٔ عجیب سودا کرد

کشیده دست دو صد نقش دلفریب ولی / طبیعتش دگر انگیختن تقاضا کرد

برآرزو و نشان چشم التفات افگند / کرم بحال طلب پیشگان شیدا کرد

بهار حسن بدور اللهه را تا زم ۹ / کو نقد عشق بجیب [illegible]

محققانه بزور ادله بازنشاند | فقیه دهر چو آن فتنه که برپا کرد
فشاند گوهر دین را بدامن دنیا | محققانه در امروز کار فردا کرد
بصفحه صفحه که آیینه دار یکتاییست | نگه دلیل طلب قدرتی تماشا کرد
ببزم اهل طلب دور این پیاله نغز | بهار نشئه تحقیق را دوبالا کرد
زبسکه ربط دلائل ز رنگ عقلی بست | گل حصول بدامان هر تمنا کرد
الفاظ فریب خرد عالمی مرتب شد | چمن چمن گل لفظ و بهار معنی کرد
زراز ها که همه نقد جیب پنهان بود | نگاه مردمک دیده هم پیدا کرد
کسیکه رتبه اندازه طلب داند | بیاد حسن تجوز نه سر پا کرد
شهیر نغز هر ایک دست اثبات او | هزار رخنه بدیوار سد معما کرد

دعای دولت او کرده جهت و شمون را
دعا بخویش اجابت بخویشتن عوی کرد

تاریخ انطباع از منشی سید جمیل احمد سهسوانی سلمه الله تعالی

زهی جلوه فکر نواب سالم | که روشن چراغیست در شام سنت
چنان سعی او کار بالا گرفته | که از آغاز پیداست انجام سنت
سوی بزم شوکان و حران صلائی | که عام ست در دور او جام سنت
بدو چنان قدردان گشت شائع | که خوشترین بود ایام سنت
شداند ریزش بادهٔ جام فیضش | بلانوش بدعت می آشام سنت
ز فوج ضلالت نشانی نماند | چو علمش برافراشت اعلام سنت
زند هر کسی نقد رحمت بدامان | زهی بخشش و فیض و انعام سنت
درین قرب دوران کتابی نوشته | در آفاق زو سکه بر نام سنت
بدور الاهله که هر موج سطرش | بنی منکرانست صمصام سنت
رقم زد جمیل از پی سال طبعش | که توضیح اسلام احکام سنت

۱۲ ۱ ۱ ۵ ۹۰

فهرست خطا و صواب [illegible]

[illegible]

صفحه	سطر	خطا	صواب
۳	۶	لشناسد	لشناسند
۷	۱۰	وصول فقه	×
۸	۵	الطلب	الطلب وقول مفید
″	۱۴	مرقی	مرقی
۹	۱	عربیة	غریبة
″	″	ایضا	ایضا
″	۳	خود	خود را
″	۱۴	راد	راه
۱۱	۴	باتراش	[illegible]
″	۵	نسبت باجه	نسبت انجه
″	″	شریعت ست	شریعت بسوی آن
″	۷	عمل	انتقال
۱۲	″	ومقلد	ونتوان گفت که نزد انکشاف نقض یک مجتهد تقلید مجتهد دیگر کند مقلد
″	۹	مجتهد ست	مجتهد یا اجتهاد مجتهد اول ست
″	″	مقلد	کس
″	۱۰	خود	او
۱۲	۱۴	گیرند	گیرد و اگر تقلید نا کرده پس مناسب آنست
″	۱۵	و هیچ حاجت بان نیست	+
۱۳	۸	تقلید	برای
″	″	تا خذ	باخذ
″	۱۱	باشد و نه	انه
″	۱۲	مشتمل	که مشتمل
″	″	یا	باشد یا
″	۱۳	خود	خودش
۱۷	۹	دران کس	دران
″	۱۲	کس	بینه
۱۸	۸	و معنی رکس حبس یکی ست	+
″	″	کس	رکس چه معنی رکس و حبس یکی ست
۱۹	۲۲	طهارت بول	طهارت
۲۰	۷	نازح	بر نازح
″	۱۱	تعرض	اعتراض
″	۲۱	و نیست	پس

صفحه	سطر	غلط	صواب
٣٠	٣١	تغیرو	تغیر باشد
٣١	٤	تغیر آب	تغیر آب را بطاهر
"	"	طاهر را	+
"	٦	واو هم	واگر او هم
"	"	مطلق	مطلق بشیء طاهر
"	"	که	پس
"	٢١	عدم اجزاء	انکشاف
"	"	رتا به	نماید واگر نجد اوید آن بغیر بزی شود پس منکشف شد که این جا مجزی ست اعتبار برین انکشاف ست
٢٥	٣٦	رضد	وضو بغیر آن
٢٦	٢	زنده	شده
٢٧	٢	اذ تمال	-
٢٩	١٨	یا لاولی باشد	نیز خواهد شد
"	٢١	با آنکه	[illegible]
"	٢٢	اتفاقا	با آنکه مطلق
٣٠	٢١	این نافی	این را
"	"	مسجد	مسجد منافی
٣١	١٤	نهایت	عنایت ست
"	٠	نشد	-

صفحه	سطر	غلط	صواب
٣٢	٢١	ست	ست با آنکه معارض ست بحدیث انس نیز ودار قطنی ان النبی صلی الله علیه وآله وسلم احتجم ولم یزد علی غسل محاجمه ودر اسنادش صالح بن مقاتل ست وآن غیر قوی ست
٣٦	٧	و وجود	و وجودش در وجود نماز مترتب نیست و سبب عبارت از چیزی ست که وجود
"	"	سبب	باشد
"	٠	نیست	+
٣٩	٢	مرست	مروست
"	١٥	جامه	جامه
٤٠	٢١	نه آنکه	چه آنکه
"	٢٠	مسجد	مسجد را
"	٢٣	[illegible]	گردانید
٤٢	١	ودر	ولکن در
٤٧	١٣	شفاء	شفاها
"	٣١	رتائین	تاذین
"	٢١	صحت روایت	صحت روایت اولیس قبول روایتش نزد غیر متعین نیست

صفحه	سطر	غلط	صواب
۴۹	۲	بعد از بهر [illegible]	+
〃	〃	و مخالف	و نیز بعد از اقامت زیرا که مخالف
۵۱	۴	کریمه	کریمهٔ فاسعوا اله [illegible]
〃	〃	و قول	و قول او صلعم
۵۳	۱۶	لقئی	نقّئی
۵۶	۴	درودش	درو دش
〃	۲۲	المخطبین	المتخبطین
۵۸	۲	اسکتوا	اسکنوا
〃	〃	سکوت	سکون
۵۹	۱۸	اترم	اثرم
〃	۲۰	فلیس	فلبس
۶۰	۹	ارباب مرموزو نهی از منکرست	+
〃	۱۰	وستمر	مستمر
〃	۲۲	این نماز	جماعت
〃	۱۶	صبی	صبی فقط با امام
〃	۲۳	نیست	نیست و اقتدا بمؤتم در حال [illegible] صحیح نیست
〃	〃	دیگراست	دیگرست و آنکه صف متأخر اقتدا بصف متقدم نماید پس مراد بدان آنست که رکوع

صفحه	سطر	غلط	صواب
			برکوع و سجده و تسبیح آن ادا کند زیرا که صف متقدم اعلم ست برکوع و سجود امام بخلاف صف متأخر که حال رکوع و سجده بروی مخفی ست پس رسول صلعم متأخر را فرمود که بتقدم خود از صفوف جماعت اقتدا نماید
۶۱	۲۳	زیرا که الی قوله شده	+
۶۳	۲	مخالفت	مخالفت دارد مانند
〃	〃	داده	+
۶۵	۲	نیست	نیست و دال بر مشروعیت انجذاب کسی که بجنب امام ست حدیث جابر ست نزد مسلم ان النبی صلی الله علیه و آله وسلم قام [illegible] آخر فوقف عن یسار النبی صلعم فاخذ النبی صلعم بیدیهما [illegible] حتی اقامهما خلفه
۶۵	۳	ست که بجنب [illegible] ست	[illegible] کسی که [illegible]
〃	〃	در صف	در صف [illegible]
〃	۱۵	قعود	سجود

صفحه	سطر	خطا	صواب
۷۰	۲۳	نیست	نیست چه رسول خدا صلعم باحراق تخلفین از جماعت نیز عزم نمود با آنکه جماعت واجب نیست زیراکه در زمان جماعت
"	۲۳	زیراکه در نماز جمعه	+
"	۷	وانچه	و در اینجا انچه
۷۳	۱۲	خطبه	خطبه بجماعه
۷۵	۹	تحدید بمقدار مسافت که تعین جری که تا امد سفر	
"	۱۰	توان	تواند
۷۸	۲	طالب	مطلوب
۸۲	۴	نتوان گفت الی آخره مدفوع است	+
"	۷	خیار کعت گزارده بلکه	-
۹۲	۲۳	ایش و امکان بالا	وزد و امکان تخلص
۸۶	۵	کل	کمیت
"	[illegible]	[illegible]	[illegible]
"	۱۰	[illegible]	[illegible]
"	[illegible]	[illegible]	[illegible]
۹۰	۶	زیراکه	چه
"	۱	ابده دلوا	[illegible]
۹۶	۱	لکه آجر	[illegible]

صفحه	سطر	خطا	صواب
۹۶	۲	الکافرون [illegible]	+
۹۸	۲۱	سمعته صلعم	قال ان تا ناصد رسول الله صلعم انه سمعته
"	۲۳	اعتبا حولان حول	عدم وجوب زکوة
۱۰۰	"	نصل و	نصل نزد بعضے
۱۰۱	۱۶	نقد	نقل
۱۰۳	۲۱	بست وند	سی و نه
۱۰۷	۲۳	اصلویت	اصلویت حال
۱۰۶	۹	عاصیه	معصی
۱۰۹	۱۸	و حدیث تمام منقول الی قوله آمده	+
۱۱۰	۳	واگرچه	واگر
"	"	باشد که	باشد
۱۱۱	۹	یا انچه	تا انچه
"	۱۶	نقل	نقل
۱۱۳	۱	رصدقات	بر صدقات
"	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	۴	وتصیح	واین تصحیح
"	[illegible]	[illegible]	فعل فاه
[illegible]	۱۴	نیامد	نیامد یا بجا یال [illegible] قسم اول [illegible]
	۲۳	[illegible]	+

فہرس مقاصد الجزء الاول من کتاب بدایۃ الاہل من ربط المسائل بالدلا[ئل]

تمت